ARCHIVES

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE

1956

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e
1957

UN TEXTE INCONNU D'ARISTOTE EN VERSION ARABE

Abû 'Alî al-Miskawayh (mort en 1030), courtisan, bibliothécaire des vizirs des rois buyides de Perse et historien, n'avait pas grand prestige auprès des philosophes et des beaux-esprits de Bagdad qu'il fréquentait : ceux-ci, en effet, trouvaient à redire à son engouement pour l'alchimie, à son amour des affaires, à son avarice[1]. Et l'attitude d'Avicenne le boukharien, plus jeune que Miskawayh, avec qui il eut une algarade, était analogue ou plus défavorable encore[2]. C'est que Miskawayh passait pour avoir peu d'esprit philosophique et pour ne pas avoir poussé fort avant l'étude de certaines sciences grecques, celle des mathématiques, par exemple.

Il était, en effet, et se piquait d'être, avant tout : maître en éthique, discipline à laquelle est consacré son ouvrage le plus connu, *Kitâb tahdhîb al-akhlâq*, *Le livre de la réforme des mœurs.*

Cet ouvrage, sans grande originalité au demeurant, farci de citations d'auteurs antiques — peu ou point étudiés pour la plupart — est justement précieux à ce titre.

Il comporte notamment, de nombreuses citations d'Aristote dont la plupart, extraites de l'*Ethique à Nicomaque*, ne soulèvent pas de problème.

Pourtant, deux au moins d'entre elles présentent un intérêt considérable.

Je ne signalerai qu'en passant la première de ces deux citations, figurant

(1) Cf. les portraits de Miskawayh crayonnés sans indulgence par Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî, qui fréquentait les mêmes milieux : dans *al-risâla fi'l-ṣadâqa wa'l-ṣadîq*, Constantinople 1301, p. 31, dans *al-muqâbasât*, éd. Al-Sandûbi, Le Caire 1929, p. 60 et dans *al-imtâ' wa'l-mu'ânasa*, éd. Aḥmad Amîn et Aḥmad al-Zayn, I, Le Caire, 1939, p. 35. Cependant al-Tawḥîdî ne dédaigna pas d'avoir Miskawayh pour compagnon dans un jeu littéraire où celui-ci fournissait des réponses aux questions posées par celui-là. Un assez gros ouvrage, le *kitâb al-hawâmil wa'l-shawâmil* (publié au Caire en 1951) est le fruit de cette collaboration.

(2) Cf. 'Alî al- Bayhaqî, *tatimmat siwân al-ḥikma*, éd. M. Shafî', fasc. I, Lahore, 1935, p. 28 s. ; Ibn al-Qiftî, *ta'rîkh al-ḥukamâ'*, éd. Lippert, p. 332. Sur la personnalité et la biographie de Miskawayh, v. A. Badawi, dans l'*Introduction*, p. 14 ss. à son édition, publiée au Caire en 1952, d'*al-ḥikma al-khâlida (jâwîdân-khirad)*, ouvrage compilé par Al-Miskawayh.

aux pp. 63-65 de l'édition de l'ouvrage, paru au Caire en 1329 H., et qui concerne un texte de la doxographie grecque.

Il s'agit d'un passage faisant partie de l'exposé de l'éthique aristotélicienne figurant au deuxième livre des *Eclogae* de Stobée, et qui est intitulé : Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν περιπατητικῶν περὶ τῶν ἠθικῶν. Passage qui va des mots : Τῶν δ'ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τίμια τὰ δὲ ἐπαινετὰ τὰ δὲ δυνάμεις τὰ δὲ ὠφέλιμα (C. VI, 1, 13, 287 ; Meineke, II, p. 81, l. 26) jusqu'aux mots : εὐφυίαν δὲ καὶ ἀναμνήσεις καὶ μαθήσεις οὐ τέλη (C. VI, l. 13, 289 ; Meineke, II, p. 82, l. 14-15). En effet, on rencontre la traduction de ce texte dans le *k. tahdhîb al-akhlâq* ; le passage commence aux mots *al-khayrât minhâ mâ hiya sharîfa*, figurant à la dernière ligne de la p. 63, et se termine à la p. 64, l. 9, sur les mots : *fa-ka'l-'ilâj wa'l-ta'allum wa'l-riyâḍa*. La suite de la citation[1], dont chez Miskawayh ce passage forme

(1) Voici cette suite : « Sous un autre rapport, les biens [sont divisés] en ceux qui sont préférés à cause d'eux-mêmes, en ceux qui sont préférés à cause de [quelque chose] d'autre qu'eux, en ceux qui sont préférés pour ces deux [raisons] à la fois et en ceux où aucune d'elles [ne s'applique].

Sous un autre rapport, les biens [sont divisés] en ceux qui sont un bien pour tous les hommes, sous tous les rapports et en tous les temps, et en ceux qui ne le sont pas pour tous les hommes et sous tous les rapports.

Sous un autre rapport, les biens [sont divisés] en ceux qui [subsistent] dans une substance, puis en ceux qui [subsistent] dans la quantité, ou dans la qualité, ou [encore dans l'une] des autres catégories. [En effet, des biens peuvent être] des facultés et des habitus, ou bien des modes, des actes, des fins, des matières, des instruments. Et des biens peuvent subsister d'une façon similaire dans toutes les catégories. En ce qui concerne la substance, je veux dire ce qui n'est pas un accident, [il est constant que] Dieu — le Grand et le Béni — est le premier bien, que toutes les choses se meuvent vers lui par désir, et que les biens divins tels que la pérennité, l'éternité et la perfection viennent de lui. Pour ce qui est de la quantité [il subsiste en elle les biens que sont] le nombre et la dimension harmonieuse. Pour ce qui est de la qualité [il subsiste en elle, pour citer un exemple,] les plaisirs. Pour ce qui est de la relation [il subsiste en elle, pour citer des exemples] les [actes de] bienfaisance et le rang. Pour ce qui est [des catégories] du lieu et du temps, [il subsiste en elles, pour citer des exemples] le lieu harmonieux et le temps qui apporte de la joie. Pour ce qui est [de la catégorie] de la position, [il subsiste en elle, pour citer des exemples] le fait d'être assis, couché ou appuyé d'une façon qui convient. Pour ce qui est [de la catégorie] de la passion [il subsiste en elle, pour citer des exemples] le fait d'entendre [quelque chose de] bien et les autres sensibles auxquels on accorde sa préférence. Pour ce qui est [de la catégorie] de l'action, [il subsiste en elle, pour citer des exemples] l'efficacité d'une chose et la portée d'un acte. [Finalement] les biens peuvent [être divisés] sous un autre rapport [encore], en ceux qui sont intelligibles et en ceux qui sont sensibles ». — Le présent article était déjà rédigé lorsque me parvint une étude que M. R. Walzer a consacré au *k. tahdhîb al-akhlâq (Some aspects of Miskawayh's tahdhîb al-akhlâq*, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Rome, 1956, p. 603 sqq.). Il y mentionne (p. 611) à juste titre les « obvious resemblances » qu'a le passage de l'ouvrage arabe avec l'exposé de l'éthique péripatéticienne dû à Arius Didymus ; c'est celui qui figure chez Stobée. Cependant, comme nous l'avons vu, une partie du passage qui se trouve chez Miskawayh est la traduction d'une partie de cet exposé. C'est dire que les problèmes qui se posent ne sont pas ceux que peut susciter la constatation d'une similitude de doctrines éthiques, mais tout bonnement celui des recensions

le début, ne correspond toutefois pas à la suite du texte de Stobée. Cette citation, qui dans le *k. tahdhîb al-akhlâq* continue jusqu'à la p. 65, l. 7, est introduite dans cet ouvrage par les mots (p. 63, avant-dernière ligne) : « Le bien, selon la division qu'en a faite Aristote ; d'après ce qu'ont rapporté au nom de celui-ci Porphyre et d'autres. Il a dit ».

Il semble, ainsi, qu'il ait existé en grec deux recensions différentes de cet exposé de l'Éthique péripatéticienne[1], ou du moins de la partie de celui-ci traitant de la classification des biens ; et que l'une de ces recensions, celle qui ne figure pas chez Stobée, soit parvenue aux Arabes dans un texte attribué à Porphyre.

Revenons maintenant à la seconde des deux citations puisqu'elle constitue le sujet de la présente étude.

Je proposerai tout d'abord une traduction de ce texte que j'ai établi d'après le ms. du *k. tahdhîb al-akhlâq* figurant dans le ms. du British Museum ayant la cote Or. 156[2], et d'après deux éditions de l'ouvrage, celle parue au Caire en 1303 h., où l'écrit de Miskawayh est imprimé en marge des *makârim al-akhlâq* d'Abû Naṣr al-Ṭabarsî[3], et celle parue également au Caire en 1329 h., et qui a été citée à plusieurs reprises ci-dessus[4]. J'ai également confronté ce texte arabe avec la version persane qu'en a faite un savant célèbre, Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (né en 597-1201, mort en 672-1274), et qui figure dans le *kitâb akhlâq-i-Nâṣirî*, écrit éthique où *k. tahdhîb al-akhlâq* est largement mis à contribution[5]. Basée sur une bonne tradition et due à un homme rompu aux disciplines philosophiques, cette version, dont j'ai consulté deux manuscrits[6] permet de contrôler l'état du texte arabe et apporte une aide appréciable lorsque celui-ci présente des variantes entre lesquelles il faut faire le choix.

différentes qu'a pu avoir l'exposé en question, ainsi que celui de sa transmission. Ces problèmes connexes se corsent d'ailleurs par suite du fait qu'une traduction arabe de textes correspondant à certains passages de l'exposé de Stobée se trouve accolée à celle du *De virtutibus et de vitiis*, ouvrage attribué à Aristote, et dont il existe en arabe deux versions différentes ; v. là-dessus quelques remarques provisoires *infra*.

(1) Le nombre deux n'est évidemment pas limitatif en l'occurrence. V. aussi la fin de la note précédente.

(2) Le passage en question y figure aux fol. 70b-73 a.

(3) Le passage en question y figure aux pp. 96-101.

(4) Le passage en question y figure aux pp. 71-75.

(5) C'en est en grande partie la traduction persane. Ṭûsî se sert-il aussi, aussi peu que ce soit, d'autres sources, fait-il parfois œuvre personnelle ? Questions à étudier. Notons que dans cet ouvrage de Ṭûsî, le *k. tahdhîb al-akhlâq* est cité sous le titre : *Kitâb-i-ṭahârat*.

(6) Dont l'un est le ms. Paris, sup. persan 1076. D'après une tradition consignée au recto de son premier feuillet, ce ms. aurait appartenu à Nasîr al-Dîn Ṭûsî lui-même. Le ms. Paris ancien fonds persan 101, qui est le second ms. consulté, semble remonter au 14ème siècle. Dans ce dernier ms. la version en cause figure aux fol. 36 a-38 a ; et, dans le premier, aux fol. 48 a-51 b.

Voici la traduction de ce texte avec les additions qui s'imposent : un passage servant de prélude et l'autre, faisant figure de conclusion.

« Ces deux degrés [de vertus][1] sont ceux mêmes sur lesquels le Philosophe[2] a porté son discours, donnant la préférence au second[3] ; et cela dans son livre intitulé : *Les vertus de l'âme (faḍâ'il al-nafs).* J'en rapporterai ici le texte[4], qui a été traduit en arabe avec exactitude[5]. Il dit[6] :

Le premier des grades des vertus[7] qui est nommé félicité [consiste] en ce que l'homme dirige sa volonté et ses efforts vers les avantages [auxquels il peut accéder] dans le monde sensible et [vers] les choses qui, parmi celles qui sont psychiques ou corporelles, tombent sous le sens, ainsi que [vers] toutes les modalités qui [dans le domaine] des choses psychiques se rattachent ou participent à ces deux [catégories de choses][8].

[Cependant] son activité *(taṣarrufuhu)* dans le domaine des sensibles[9] se tiendra dans les limites de la modération[10] qui convient à ce domaine[11].

(1) Dont Miskawayh vient de parler tout au long, v. *k. tahdhîb al-akhlâq*, éd. Le Caire 1329 h., pp. 69-71.

(2) Ou : le Sage *(al-ḥakîm).*

(3) Littéralement : au dernier.

(4) Littéralement : ses paroles.

(5) Littéralement : tel quel. Voici la traduction du passage par lequel Naṣîr al-Dîn Ṭûsî introduit la version persane du texte attribué à Aristote : « Dans un chapitre d'un livre sur les vertus de l'âme, qui est du philosophe (ou : sage, *ḥakîm*) Aristote, et qui fut traduit du grec en arabe avec la plus grande exactitude (littéralement : précaution) possible par Abû 'Uthmân Dimashqî, chapître qui fut inséré tel quel par le maître Abû 'Alî (Miskawayh) dans le *kitâb-i-ṭahârat*) *(soit : k. tahdhîb al-akhlâq*, v. *supra)*, p. 7, n. 5, il existe de manifestes indications concernant cet état et ce degré. Ce chapitre a ét étraduit à cette occasion en persan. Le voici ».

Notons que Ṭûsî considère que le texte figurant dans le *k. tahdhdîb al-akhlâq* n'est qu'un chapitre ayant fait partie d'un livre qui a existé. Renseignement fondé, ou vue de l'esprit ? On ne sait. En tout état de cause, cette information ne paraît pas se trouver chez Miskawayh. Le passage de Ṭûsî permettrait même de supposer — et j'ai essayé de le faire ressortir dans ma traduction — qu'Abû 'Uthmân al-Dimashqî a traduit le livre tout entier et pas seulement le chapitre figurant dans le *k. tahdhîb al-akhlâq*. Cependant, il n'est pas sûr que Ṭûsî ait voulu l'affirmer. Il ne fait, peut-être, allusion qu'à la traduction arabe du chapitre dont il a préparé une version persane ; ce serait, dans ce cas, le laisser-aller de son style qui risquerait d'induire le lecteur en erreur.

(6) Vient ensuite l'édition de 1329h. Le titre : « Le premier des degrés des vertus ».

(7) Traduit d'après le ms. consulté du *k. tahdhîb al-akhlâq*. Le pronom *allatî* signifiant « qui » au féminin fait en effet défaut dans les deux éditions de cet ouvrage citées plus haut. Celle se 1329h. présente un texte qui pourrait être traduit : « Le premier des grades des vertus est nommé félicité ». Mais la version persane crée une présomption en faveur de la leçon du ms. Car on y trouve un membre de phrase qui pourrait être rendu : « Le premier des degrés des vertus qu'on a nommé félicité ».

(8) D'après la version persane, la dernière partie dc eette phrase devrait être endue : « ainsi que tout ce qui s'y rattache et y prticipe. »

(9) Littéralement : « dans les modalités sensibles.

(10) Littéralement : ne sortira pas de la modération.

(11) Littéralement : « aux modalités sensibles. »

C'est là un état où l'homme est affecté[1] de désirs et de convoitises, mais modérément, sans exagération et [de cette façon] est plus proche de ce qu'il faut qu'il soit que du contraire[2]. Car, quoique engagé dans les choses sensibles et exerçant son activité *(taṣarrafa)* relativement à elles, il règle sa conduite[3] selon le mode moyen de la vertu[4], sans outrepasser le terme posé par la pensée.

Puis [vient] le deuxième degré. Dans celui-ci l'homme dirige sa volonté et ses efforts vers ce qui est le plus excellent pour le bien-être de l'âme et du corps, sans être affecté[5] pour cela de désirs et de convoitises et sans s'occuper des habitus[6] sensibles, sauf dans la mesure où la nécessité l'exige.

A la suite [de quoi] il y a de multiples degrés [ausquels l'homme peut atteindre tout en relevant] de cette sorte de vertu[7], car en ce qui concerne cette sorte de vertus, il y a beaucoup de stations et de grades [échelonnés de sorte que] l'un est au-dessus de l'autre. Ceci pour les raisons [suivantes]: primo, à cause de la différence des naturels des gens ; secundo, à cause de leurs habitudes [différentes] ; tertio, selon les positions et les états des gens en [ce qui concerne] la vertu, la science, la connaissance et l'entendement[8] ; quarto, selon leur dessein[9] ; quinto, selon leur désir et leur

(1) Littéralement : « est revêtu ».

(2) Traduit d'après l'édition de 1303h., dont le ms. du *k. tahdhîb al-akhlâq*, où toutefois manque un *lâ*, corrobore le texte. Leçon probablement fausse d'un mot dans l'édition de 1329h.

(3) A peu près littéralement : « il conduit sa chose ».

(4) D'après les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq*, il faudrait traduire : « de toute vertu ». Mais la traduction proposée dans le texte est conforme à la version persane aussi bien qu'au ms. cité plus haut de l'ouvrage arabe .

(5) Littéralement : revêtu.

(6) Traduit d'après le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq*, qui propose le mot *qunyât*, pluriel de *qunyâ*, terme désignant au même titre que *malaka* — mais bien moins usité dans ce sens que ce dernier mot — la catégorie aristotélicienne d'*habitus*. (pour un exemple de cet emploi de *qunya*, v. Jâbir Ibn Hayyân, *Textes choisis*, éd. P. Kraus, Paris 1935, pp. 257 et 259). Les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq* ont au lieu de *qunyât*, *nafsiyyât* (choses) psychiques, qui est un mot bien plus connu que *qunyât*. A ce point de vue, c'est une *lectio facilior*, mais qui dans le contexte ne paraît pas donner un sens acceptable. En l'occurrence, la version persane ne tranche pas le débat.

(7) La phrase comporte également la traduction : « A la suite [de quoi] le degré [auquel] l'homme [atteint, tout en relevant de cette sorte de] vertu devient [de plus en plus] haut ». Cependant, l'interprétation proposée dans le texte cadre avec celle qui paraît convenir à une phrase parallèle, quoique tournée d'une façon légèrement différente, qui concerne dans notre texte encore un autre degré de vertus. Cf. *infra*, p. 11, n. 2.

(8) Ce membre de phrase à partir du mot rendu par « tertio » manque dans le ms. consulté de *k. tahdhîb al-akhlâq*. Ce qui lui correspond dans la version persane peut être rendu : « tertio, à cause de la différence des degrés en [ce qui concerne] la science, la connaissance et l'entendement. »

(9) D'après la version persane : à cause de la différence de leurs desseins.

[faculté de] supporter [une peine[1]]. On dit aussi selon leur chance[2].

Puis vient le passage à partir du plus haut[3] [terme] de ce grade, c'est-à-dire de cette espèce *(ṣinf)* de vertu, jusqu'à la vertu purement divine. C'est celle [qui fait] qu'il n'y ait pas de regard [dirigé] vers le futur ni d'attention pour le passé, aucune préférence[5] pour un état [plutôt qu'un autre]; on ne scrute plus le lointain[6], ni [ne fait preuve] d'avarice en [ce qui concerne] ce qui est proche ; [il n'y a] point de peur ni terreur d'aucune chose[7] ni de prédilection pour un état [plutôt qu'un autre] ; ni de recherche d'un sort [quelconque] parmi les sorts de l'humanité ou parmi ceux relevant de l'âme ; [aucune recherche, non plus], de ce qu'exige la nécessité en fait des besoins[9] du corps et des facultés physiques et psychiques.

Car[10] à ces degrés suprêmes de vertus, c'est la partie intellectuelle qui exerce son activité[11] *(yataṣarraf)* ; et [l'homme[12] y a] uniquement le souci[13] des choses divines, des préoccupations [qu'elles lui inspirent] et des efforts [qu'il fait pour y atteindre] ; sans rechercher[14] de dédommagement. Je

(1) Autre traduction possible : leur zèle (*mu'ânât*). D'après la version persane, tout le membre de phrase pourrait être rendu : selon la différence qui subsiste entre [ce qui concerne] les désirs et [la faculté de] supporter la peine de la recherche.

(2) *Jadd* d'après les deux éditions consultées. Dans le ms. de *k. tahdhîb al-akhlâq* on trouve la leçon *ḥudûd* [ou un mot qui par la graphie s'en rapproche.] La traduction proposée dans le texte est garantie par la version persane, où l'on lit : « à cause de la différence de la chance et hasard » (*bakht u ittifâq*).

(3) Littéralement : le dernier.

(4) D'après le ms. consulté du *k. tahdhîb al-akhlâq* : « désir du futur ».

(5) D'après le ms. du *k. tahdhîb al-akhlâq* : diffamation ; c'est une leçon certainement fausse.

(6) Voici la traduction de ce début de phrase tel qu'il figure dans la version persane : Dans ce degré il n'y a pas d'attention pour ce qui est attendu, ni de regard pour le futur ; pas de préférence pour le passé, ni d'inclination pour ce qui est lointain.

(7) D'après le ms. du *k. tahdhîb al-akhlâq* et aussi d'après la version persane: d'aucun état.

(8) Ce membre de phrase allant jusqu'aux mots « physiques et psychiques » manque dans la version persane.

(9) Au singulier en arabe.

(10) Littéralement : mais.

(11) Ainsi, d'après le ms. consulté du *k. tahdhîb al-akhlâq*, que paraît corroborer la version persane (ms. Paris sup. persan 1076). La phrase en question telle qu'elle y figure peut être rendue : « mais il exerce son activité aux suprêmes degrés des vertus par la partie intellectuelle ». D'autre part, voici la traduction de la phrase, telle qu'elle figure dans les deux éditions citées du *k. tahdhîb al-akhlâq* : « A (ces) grades suprêmes des vertus, il agit par l'activité (*taṣarruf*) du bien intellectuel. »

(12) « L'homme » paraît être le sujet de la phrase ; bien que, au point de vue strictement grammatical, et si l'on s'en tient à la leçon traduite dans le texte, il y ait possibilité d'attribuer cette fonction à « la partie intellectuelle ».

(13) Traduction de *wakd*, mot qui figure dans l'édition de 1303h. et dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq*, et que le traducteur persan, qui traduit *himmat*, pourrait bien avoir lu. Dans l'édition de 1329h. du *kitâb tahdhîb al-akhlâq*, on trouve *waqt*, (temps), ce qui est certainement une faute.

(14) D'après la version persane : sans attente.

veux dire [par là] que, s'il exerce son activité *(taṣarruf)* en vue [des choses divines], s'en préoccupe, y tend ses efforts, c'est uniquement [à cause du prix qu'il attache] à elles en elles-mêmes[1].

Ce degré comporte également de multiples [différenciations] en ce qui concerne les gens[2], selons les desseins de ceux-ci, leurs désirs, l'excellence de leurs préoccupations[3] et de leurs efforts, la force de leur naturel[4] et la justesse de leur confiance, ainsi que selon la station de celui qui selon les modes[5] que nous avons énumérés a atteint au terme de la vertu où il assume la ressemblance avec la Cause Première et se modèle sur elle et sur ses actes[6].

L'ultime des grades des vertus[7].

L'ultime des grades de la vertu[8] consiste en ce que tous les actes *(af'âl)* de l'homme sont des actes divins[9]. Et ces actes[10] sont un bien absolu[11]. Or,

(1) On se rapprocherait davantage du texte en traduisant : « [C'est] uniquement pour elles en elles-mêmes. » Le passage qui dans la traduction va de « sans recherches » jusqu'aux mots traduits « uniquement à elles en elles-mêmes », exclusivement, manque dans le ms. cité du *kitâb tahdhîb al-akhlâq*.

(2) C'est la phrase à laquelle il a été fait allusion *supra*, p. 9, n. 7. La traduction proposée dans le texte est corroborée par la version persane. Il est vrai que la phrase telle qu'elle y figure comporte deux interprétations. D'après la plus probable, la phrase pourrait être rendue : « Ce degré aussi se différencie chez les individus humains » ; ce qui pour le sens est tout à fait conforme à notre traduction du texte arabe. D'après la seconde interprétation de la phrase persane, celle-ci signifierait : Ce degré aussi subsiste (littéralement : tombe) chez des individus humains différents.

(3) *Mu'ânât*. La version persane a *'inâyat*, providence, ce qui est, sans doute, une faute.

(4) *Naḥîza* d'après les deux versions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq*, et qui sont corroborées par la version persane où figure le terme équivalent : *ṭab'*. Le ms. cité de l'ouvrage arabe a *najda*, ce qui signifie : vigueur, ou courage.

(5) *Fi'l'aḥwâl*. Autres traductions possibles : « dans les conditions » ou « dans les circonstances ».

(6) Dans la version persane, ce passage, à partir des mots qui ont été traduits : « ainsi que selon la station », a un sens quelque peu différent. En effet, on y rencontre deux phrases complètes au lieu d'une, et dont la seconde signifie : La ressemblance avec la Cause Première qu'un chacun assume et sa [manière] de prendre modèle sur les actes de celle-ci correspondent (littéralement : sont selon) à la station et au grade de [la personne en question] selon les modes (ou : dans les conditions) que nous avons énumérées dans ce chapitre ».

(7) Titre qui, autant que j'ai pu m'en rendre compte, figure seulement dans l'édition de 1329h. du *k. tahdhîb al-akhlâq*. Et sans doute, a-t-il été surajouté pour faciliter la lecture de l'ouvrage. C'était faire preuve d'une réelle intelligence du texte. Car cette division en chapitres marque une vraie coupure. Il me semble, en effet, probable, comme j'essayerai de montrer plus bas, que la section qui suit est pour une grande partie - car il faut faire leur part aux retouches néoplatoniciennes - authentiquement aristotélicienne.

(8) D'après la version persane : l'ultime de la vertu.

(9) D'après la version persane : des actes purement divins.

(10) D'après la version persane : et les actes divins.

(11) Littéralement : un bien pur.

lorsqu'un acte est un bien absolu, son agent ne l'accomplit pas à cause[1] d'une chose[2] autre que l'acte même. Car le bien absolu est une fin qu'on vise pour elle-même[3]. C'est-à-dire que c'est là la chose[4] que pour elle-même on recherche et veut atteindre. En effet, une chose qui est une fin, et plus particulièrement [si elle est] une fin[5] dont la valeur est extrême, n'existe pas pour quelque chose d'autre [qu'elle-même].

[Maintenant] les actes de l'homme lorsque tous ils sont devenus divins émanent *(taṣdur)* tous de son centre[6] et de son ipséité *(dhât)* véritable, qui est son divin intellect. [Car] celui-ci est véritablement son ipséité[7]. [De la sorte] cessent, s'évanouissent et meurent tous les appels[8] de sa nature corporelle [qui peuvent se manifester] dans les autres affections des deux âmes bestiales[9] ainsi que dans les affections de l'imaginative[10] engendrées

(1) *Min ajli* : rend, sans doute, ἕνεκα. Cf. la traduction arabe du Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote, éditée par A. Badawi dans *Arisṭû 'inda' l'Arab*, Le Caire 1947, p. 6, ll. 1 et 2, où l'expression *alladhî min ajlihi* rend τὸ οὗ ἕνεκα. (v. *Mét.* XII, 7, 1072b, 1 et 2.)

(2) D'après la version persane : un but.

(3) Cette phrase manque dans la version persane.

(4) D'après la version persane : la fin.

(5) Les mots traduits : « et plus particulièrement une fin » figurent dans le ms.cité du *k. tahdhîb al-akhlâq*, dont le texte paraît être corroboré en l'occurrence par la version persane. Ces mots manquent dans les deux éditions consultées de l'ouvrage arabe.

(6) Dans les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq* on trouve *lubb*, ce qui signifie le cœur ou le noyau (d'un fruit), ou la moelle ; et dans le ms. cité de cet ouvrage, *lubâb*, qui grosso modo est le synonyme de *lubb*. La leçon du ms. est corroborée par la version persane.

(7) Phrase qui manque dans la version persane.

(8) *Dawâ'î*, c'est-à-dire toutes les incitations.

(9) « Affections » rend *'awâriḍ*, terme qui d'après un passage du *kitâb al-akhlâq*, (c'est-à-dire du περὶ ἠθῶν) de Galien (éd. P. Kraus, in *Bull. of the Fac. of Arts*, Egypt. Univ. V, Le Caire, 1937, p. 26 sq.), écrit dont l'original grec est malheureusement perdu, semble être une traduction de πάθος ou de πάθημα. Car le terme arabe y est employé comme l'antithèse de *fi'l*, mot qui veut dire « acte » ou « action ». Notons que les deux termes grecs qui viennent d'être mentionnés sont généralement rendus en arabe par le mot *infi'âl*. « Des deux âmes bestiales » rend *al-nafsayn al-bahimiyyatayn*. Chose curieuse, le nominatif de cet accusatif (soit : *al-nafsân al-bahîmiyyatân)* figure dans le passage cité du *k. al-akhlâq* ; l'expression y désigne, comme dans notre texte, les deux âmes irrationnelles, qui sont censées subsister dans l'homme en outre de l'âme rationnelle. Ces faits terminologiques prennent leur pleine signification si l'on sait que le texte du *k. al-akhlâq* qui nous est parvenu n'est pas la version complète, faite par Ḥunayn b. Isḥâq, du περὶ ἠθῶν, mais un abrégé, et que cet abrégé est, comme l'a montré P. Kraus (*op. cit* p. 23) probablement dû à Abû 'Uthmân al-Dimashqî, c'est-à-dire au traducteur de notre texte. Voir aussi la note suivante.

(10) Selon la version persane, et si l'on s'en tient au ms. Paris sup. persan 1076, il faudrait traduire : « les autres appels de la nature corporelle, les affections des deux âmes bestiales ainsi que les affections de l'imaginative ». Dans le ms. Paris ancien fonds persan 101, le mot *ṭabî'î* est ajouté au-dessus de la ligne. Ce qui donne le sens : les affections des deux âmes, la bestiale et la naturelle (ou : physique). On sait que, d'après une terminologie dont on rencontre des exemples fréquents chez des philosophes de langue arabe, et qui, pour autant que l'on sache, est en dernier lieu d'origine stoïcienne, l'âme dite naturelle est celle qu'on nomme également végétale.

par [ces deux âmes] et par les appels de son âme sensuelle. Il ne lui restera plus alors de volonté ni de dessein subsistant en dehors de son acte, et à cause desquels il accomplirait celui-ci. Ainsi il agira sans [avoir] une volonté et un dessein portant sur autre chose que l'acte même. C'est-à-dire que le but qu'il [aura en vue] en accomplissant un acte[1] ne sera autre que l'acte même. C'est là la voie de l'acte divin[2].

Cet état est l'ultime des degrés des vertus ; [parvenu] à celui-ci, l'homme [agit d'une façon qui] correspond aux actes[3] du Premier Principe, le Créateur du Tout, le Puissant et le Sublime. J'entends [par là] qu'en agissant il ne recherche pas un sort [fortuné], ni une récompense ou dédommagement, ni [non plus] un supplément ; [car] son acte même est son but. C'est-à-dire qu'il n'agit pas à cause *(min ajli)* d'une chose autre que l'ipséité [*dhât*] de l'acte et que son ipséité à lui. [Car] le sens de son ipséité consiste en ce qu'il n'agit pas à cause d'une chose autre que son acte même[5]. [En effet], son ipséité est elle-même l'acte divin en lui-même[6]. C'est ainsi qu'agit le Créateur très-Haut *(ta'âlâ)*[7] et non pas à cause de quelque chose d'autre en dehors de Lui. Car, ainsi que nous l'avons dit[8], l'acte de l'homme sera en cet état un bien et une sagesse

(1) Ainsi d'après le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq* ; dans les deux éditions consultées de cet ouvrage, on lit ; « son acte » ; et dans la version persane : « chaque acte ».

(2) *Al-fi'l al-ilâhî.* Ainsi d'après le ms. cité et d'après l'édition de 1303h. du *k.tahdhîb al-akhlâq*, ainsi que d'après la version persane. Dans l'édition de 1329h. de l'ouvrage arabe on lit : de l'intellect divin : *al-'aql al-ilâhi.* Notons que la confusion entre *fi'l* et *'aql*, fréquente dans les mss arabes, s'explique facilement par des raisons de graphie.

(3) Dans le ms. et dans les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq* on lit : *yataqabbalu....af'âl* ; ce qui peut vouloir dire : (l'homme) assume les actes du Premier Principe. En effet, la traduction figurant dans le texte supposerait plutôt la leçon : *yataqabalu....af'âl.* Cette traduction qui me semble convenir plus au contexte que l'autre est en outre suggérée par la version persane, selon laquelle « (les hommes) prennent modèle (*iqtidâ kunand*) sur les actes du Premier Principe. » Le mot *af'âl* (actes) manque dans cette phrase telle qu'elle figure dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq.*

(4) L'équivalent des mots : « et que son ipséité à lui » figure dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq* et dans la version persane, mais manque dans les deux éditions consultées de l'ouvrage arabe.

(5) Cette phrase, figurant dans les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq*, manque dans le ms. cité de cet ouvrage ainsi que dans la version persane.

(6) Ainsi dans les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq.* Dans le ms. de cet ouvrage on trouve : « Son ipséité en elle-même est le premier intellect divin en lui-même. » C'est un nouvel exemple de la confusion des graphies des mots *'aql* (intellect) et *fi'l* (acte). v. *supra*, n. 2. Dans la version persane, on trouve un passage qui peut être rendu de la façon suivante : « L'ipséité de l'acte est la véritable réalité (*ḥaqiqat*) de celui-ci ; et l'ipséité de (l'homme) est son âme qui est la véritable réalité de l'intellect divin.

(7) D'après la version persane : « Et les actes du Créateur, le puissant et le sublime (*'azza wa-jalla*) sont de même à cause de son ipséité ».

(8) Les mots correspondant à : « ainsi que nous l'avons dit », manquent dans la version persane.

absolus[1]. Car il entreprendra l'acte dans le seul [but] de l'accomplir[2] et pour aucune autre fin qu'il se proposerait [d'atteindre] moyennant l'acte. De même, l'acte[3] particulier à Dieu Puissant et Sublime *('azza wa jalla[4])* [ne se produit pas[5]], selon la première intention, à cause d'une chose qui soit en dehors de Lui[6]. J'entends [par là] qu'il ne se produit pas en vue[7] du gouvernement *(siyâsa)* des choses dont nous sommes une partie. Car, s'il en était ainsi, Ses actes auraient [consisté, consisteraient] et trouveraient leur accomplissement en la surveillance *(bi-mushârafa)*[8] des choses du dehors, en leur administration *(tadbîr)* et celle de leurs [divers] états et en l'intérêt qu'Il leur porterait. De la sorte, les choses du dehors seraient les causes[9] de Ses actes[10]. Supposition odieuse et ignominieuse. Dieu s'élève très haut au dessus de cela. En effet[11], la providence de [Dieu], le Puissant et le Sublime[12], [portant] sur les choses du dehors et l'acte en vertu duquel Il les administre et les aide[13] [relèvent][14] d'une seconde intention. [Car] Il n'agit pas[15] à cause des choses mêmes, mais,[là] aussi, à cause de Son ipséité[16], parce que celle-ci se préfère [et que cette préférence n'existe point à cause [des choses] auxquelles elle [se] préfère, ni à cause de [toute] autre chose. La voie de l'homme ayant atteint dans l'imitation[17] du Créateur Puissant et Sublime[18] la fin dernière [qui soit dans le domaine] de la possibilité[19] est analogue. [En effet], les actes accomplis par lui selon

(1) Littéralement : purs.
(2) Littéralement : de le faire apparaître.
(3) D'après la version persane : les actes.
(4) Dans la version persane on trouve : *subḥânahu*, « los soit à Lui ».
(5) Littéralement : n'est pas. D'après la version persane : « n'est pas dirigé vers une chose ».
(6) Autre traduction possible, mais qui me semble convenir moins : « en dehors de Son Ipséité. »
(7) Littéralement : qu'il n'est pas à cause.
(8) Dans la version persane, on trouve : *bi-ḥuṣûl*, soit : le fait d'avoir lieu », « le fait de se produire ».
(9) Le mot « causes » rend en l'occurrence deux termes arabes : *asbâb* et *'ilal*. Ce sont des synonymes ou presque. Car parfois il subsiste entre eux une différence de nuance. Il arrive, en effet, que le terme *d'asbâb* ait le sens de : « causes médiates ».
(10) Il s'agit des actes de Dieu.
(11) Littéralement : mais.
(12) *'Azza wa-jalla* dans le ms. et les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq*. *'Azza wa'alâ* dans la version persane.
(13) *Wa-yarfiduha*. Dans la version persane : *wa-tartîb... kunad* « et les met en ordre ».
(14) Dans la version persane : procèdent.
(15) Dans les deux éditions consultées du *k. tahdhîb al-akhlâq*, on lit : *wa-laysa yaf'alu mâ yaf'aluhu min ajli al-ashyâ'* ; tandis qu'on trouve dans le ms. cité de cet ouvrage : *wa-laysa yaf'aluhu min al-ashyâ* ; donc un texte où plusieurs mots manquent.
(16) D'après la version persane : Sa Sainte Ipséité.
(17) *Iqtidâ*, terme qui a été précédemment rendu par : prendre modèle ».
(18) Dans le *k. tahdhîb al-akhlâq* : *'azza wa-jalla*. Dans la version persane, on lit : *subḥânahu* : « Los soit à Lui ».
(19) D'après la version persane : La fin dernière qui lui soit possible.

la première intention[1] le seront à cause de son ipseité même, qui est l'intellect divin, et à cause de l'acte même. Et s'il accomplit un acte par lequel il aide [quelqu'un d'] autre et lui est utile, cet acte[2] ne [s'accomplit] pas selon la première intention à cause de cet autre. Car[3] ce qu'il fait à l'endroit de celui-ci [se fait] selon une seconde intention[4] ; cet acte [même s'effectuant] selon la première intention à cause de sa [propre] ipséité et[5] à cause de l'acte même ; c'est-à-dire à cause de la vertu et du bien mêmes. En effet, cet acte est une vertu et un bien[6]. En conséquence, il [est accompli] pour l'acte même, et non pas afin de retirer un profit ou d'éviter[7] un dommage ; ni [non plus] par gloriole, par recherche de la domination ou par amour des honneurs. C'est donc là le but de la philosophie et l'ultime [degré] du bonheur.

Au demeurant, l'homme ne peut parvenir à cet état avant que sa volonté tout entière portant sur les choses du dehors ait été anéantie ainsi que les affections *('awâriḍ)* psychiques, que soient mortes les impulsions qui [dérivent] de [ces] affections et qu'il soit rempli d'un sentiment divin[8] ainsi que d'un dessein divin[9]. [Or], il en [peut] être rempli seulement après avoir été purifié et complètement purgé[10] de la chose naturelle. [Car] alors il se remplit d'une connaissance et d'un désir divins ; ayant de la certitude à l'égard des choses divines étant donné qu'elles sont établies[11] dans son ipséité même[12] qui est l'intellect, comme le sont en lui les premières propositions, qu'on dénomme les premières sciences[13]. Toutefois, la repré-

(1) D'après la version persane : « De sorte que ses actes selon la première intention ».

(2) Dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq*, on trouve au lieu de « cet acte » : « l'acte pour lui ».

(3) Littéralement : mais.

(4) Selon la version persane : « mais la direction vers l'autre est une seconde intention.

(5) L'équivalent des mots « à cause de sa propre ipséité et » manque dans la version persane.

(6) Selon la version persane : « et un bien pur » (ou : « absolu »).

(7) Littéralement : « repousser ».

(8) *Shi'âr ilâhî*, ce qui est, peut-être, une traduction de ἐνθουσιασμός.

(9) Les mots rendus : « ainsi que d'un dessein divin » manquent dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq*.

(10) « Purgé » rend *naqiya*, mot qui figure dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq* et qui est corroboré par la première version persane, où l'on trouve : *pâk gardad*. Dans les deux éditions consultées de l'ouvrage arabe, on trouve *nufiya* : « a été chassé ».

(11) Ou : consolidées.

(12) Ainsi d'après le ms. cité du *k.tahdhîb al-akhlâq*, où l'on lit *fî nafs dhâtihi*, ce qui est corroboré par la version persane (v. la note suivante). Dans les deux éditions consultées de l'ouvrage arabe, on lit : *fi nafsihi wa-fî dhâtihi :* « dans son âme et dans son ipséité ».

(13) Ou : les sciences a priori. Les mots qui dans la version persane correspondent au membre de la phrase qui va de : « ayant de la certitude » jusqu'à : « les premières sciences » peuvent être traduits de la façon suivante : « Et ce qui est réalisé dans son ipséité même, qui est un intellect pur, est établi comme le sont les premières propo-

sentation que, dans cet état, l'intellect [se fait] des choses divines, la vision qu'il en a et sa certitude à leur égard sont plus nobles de signification[1], plus fines, plus manifestes et plus évidentes [dans la manière dont elles] se dévoilent et s'explicitent pour lui[2] que ne le sont les premières propositions qu'on dénomme[3] les premières sciences intellectuelles[4].

Ce sont[5] là les paroles de ce sage[6] traduites par moi de façon correcte[7].

C'est[8] là une traduction d'Abû 'Uthmân al-Dimashqî. [Or] cet homme est un bon styliste *(faṣîḥ)* dans les deux langues à la fois, j'entends : la grecque et l'arabe, et un traducteur estimé par tous ceux qui ont étudié ces langues. De plus, il met beaucoup de recherche à rendre des termes et notions grecs par ceux[9] [qui leur correspondent en] arabe [en sorte] qu'il n'y ait pas de discordance pour aucun terme ni notion. [Ainsi] celui qui se réfèrera à ce livre, j'entends celui qui est intitulé : « Les vertus de l'âme » [y] lira ce texte[10] [même] ainsi que je l'ai rapporté »[11].

Texte qu'il s'agit de situer dans l'histoire de la philosophie antique, car il ne semble pas qu'il y ait de raison valable pour faire des réserves au sujet de l'affirmation de Miskawayh disant qu'il a été traduit du grec par Abû 'Uthmân al-Dimashqî. En effet, ce médecin connu[12] qui, en 302-914 ou 915, fut rappelé par le vizir Abu' l-Ḥasan 'Alî b.'Isâ à diriger les hôpitaux de Bagdad, de la Mecque et de Médine était l'un des plus célèbres traducteurs d'ouvrages grecs en arabe et, comme le prouve la

sitions qu'on dénomme les premières sciences intellectuelles (ou : les sciences intellectuelles *a priori*) ».

(1) Les mots correspondants figurant dans la version persane pourraient être traduits : « selon un mode plus noble ».

(2) C'est-à-dire : pour l'intellect.

(3) D'après la version persane ; qui sont.

(4) Ou : « les sciences intellectuelles *a priori* ».

(5) Phrase ajoutée de toute évidence par le traducteur, soit Abû 'Uthmân al-Dimashqî.

(6) Ou : « de ce philosophe *(hakîm)* ».

(7) Le mot qui correspond à : « de façon correcte » figure dans le ms. cité du *k. tahdhîb al-akhlâq*, mais manque dans les deux éditions consultées de cet ouvrage.

(8) Le passage qui suit doit, sans doute, être attribué à Miskawayh. Dans la version persane, on ne le trouve pas, ni non plus la phrase surajoutée par Al-Dimashqî. En revanche, on y rencontre les remarques suivantes dues sans doute, à Naṣîr al-Dîn al-Ṭusî, et qui font suite au texte attribué à Aristote : « Jusqu'ici ce chapitre *(fasl)* est le rapport des paroles du Sage (ou : Philosophe, *ḥakîm*). Et dans les replis de ces mots, il y a beaucoup de (choses) utiles en ce qui concerne ce sujet (ou : chapître, *bâb*) et cette espèce *(naw')*. Dieu est celui qui sait le plus ».

(9) Littéralement : « par les termes et les notions ».

(10) Littéralement : « ces mots ».

(11) Ou : « traduit *(naqaltuhâ)* ».

(12) Qui fut, peut-être, aussi un philosophe à titre personnel. Du moins, Bakr al-Mawṣilî, esprit fort original, paraît le considérer comme son maître, si l'on en croit l'Epitre qu'il lui a adressée et qui traite de la théorie de l'intellect. v. S. Pines, *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawṣilî*, Studi Orientalistici in onore di Giorgio Della Vida, Rome, 1956, II, p. 350 sq.

confrontation des textes, un traducteur consciencieux. Il a notamment fait des versions de nombreux écrits d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise. Autant que nous le sachions, il n'avait rien d'un mystificateur. Il n'y a donc pas lieu de douter que dans son esprit notre texte faisait partie de ces versions, et Miskawayh était lui bien placé pour le savoir. Il semble dès lors acquis que l'original grec de ce texte a existé vers 900.

Etait-il toutefois vraiment d'Aristote ? En d'autres termes, l'entreprise de Miskawayh nous ferait-elle connaître un écrit inconnu du Philosophe ? Il est clair que de prime abord, cette attribution ne peut que susciter un scepticisme, tout à fait légitime. Car on sait que les pseudépigraphes aristotéliciens pullulaient en arabe comme dans d'autres langues ; c'était toute une littérature. Cependant cette attitude de méfiance avertie ne peut en elle-même offrir aucune solution aux multiples problèmes que propose le texte. En fait, l'examen serré de celui-ci et les arguments relevant de la critique interne qui se dégageront de cet examen permettent d'aboutir à des conclusions échappant aux partis pris arbitraires.

Au point de vue méthodique, notre première tâche sera de déterminer, dans la mesure du possible, la part qui, dans la terminologie du texte et dans la manière dont certaines de ses phrases sont tournées, revient aux amplifications, fioritures et infléchissements du sens dûs au traducteur (et parfois peut-être aussi aux copistes).

Il apparaît ainsi, d'emblée, que les épithètes laudatives (très-haut, puissant et sublime, etc.) qui confèrent à notre texte un caractère islamique factice, doivent être rangées parmi ces ajouts. En effet, de nombreuses traductions arabes en sont émaillées[1] ; du reste, les copistes ont parfois tendance à en remettre ou à varier les formules à leur gré. Le fait que la version persane du texte propose souvent des épithètes différentes de celles qu'on rencontre dans la traduction arabe, ou, nous en avons un exemple, en ajoute une qui manque dans cette traduction peut ainsi être mis sur le compte de quelque copiste aussi bien que sur celui de Naṣîr al-al-Dîn al-Ṭûsî[2].

Il est de même plus que probable que les deux termes coraniques : *al-bâri'* et *al-khâliq* signifiant tous les deux « Créateur », qui se trouvent dans ce texte ne reflètent point un ou plusieurs termes grecs équivalents

(1) Ainsi, pour citer un exemple, celle du résumé du *Timée* fait par Galien, éd. et trad. par P. Kraus et R. Walzer, Londres, 1951, v. l'*Introduction*, p. 25. Notons également que l'expression *allâhu 'azza wa-jalla* (« Dieu puissant et sublime ») se rencontre dans le traité *Sur la providence (fi'l-'inâya)*, attribué à Alexandre d'Aphrodise et sans aucun doute traduit d'un texte grec perdu (v. sur ce traité *infra*). V. le ms. Jarullah 1279 de la Bibliothèque Millet à Constantinople, fol. 44 b. Une description de ce ms. a été faite par M. Fr. Rosenthal, qui l'a découvert, dans *From Arabic books and manuscripts V : A one volume library of Arabic philosophical and scientific texts in Istanbul*, J. A. O. S. vol. 75, nº 1 janvier-mars 1955, p. 14 ss.

(2) Pour ces divergences de la version persane et du texte arabe, v. *supra*, notes des pages 9 à 16.

et sont abusivement employés par le traducteur. C'était un procédé courant[1].

Il est d'autre part possible que le terme de Cause Première qui dans notre texte est appliqué à Dieu — emploi dont on ne trouve pas l'analogue exact chez Aristote — ait été interpolé par le traducteur ; c'est ce qui est arrivé en effet dans une version arabe[2] anonyme et partielle du livre lambda de la *Métaphysique* d'Aristote[3]. Il est vrai que dans les *Vertus de l'âme* ce terme figure dans la première partie du texte, celle qui, contrairement à l'autre, apparaît comme rajoutée ou du moins profondément remaniée à l'époque néoplatonicienne[4].

Finalement, les expressions *ala' l-qaṣd al-awwal*, *'ala' l-qaṣd al-thânî*, que j'ai traduites mot à mot : « selon la première intention », et « selon la seconde intention », méritent d'être considérées ; car, mal définies, elles risqueraient de fourvoyer le lecteur. Mais heureusement, en l'occurrence, nous savons à peu près quels mots grecs sont rendus par ces expressions. En effet, la première d'entre elles, *'ala' l-qaṣd al-awwal*, figure à trois reprises dans un passage qui se rencontre dans une version arabe des *Topiques* d'Aristote, version qui est justement l'œuvre d'Abû 'Uthmân al-Dimashqî[5]. Or, le mot grec auquel cette expression correspond est πρῶτον, qui dans le contexte a un sens adverbial[6]. D'autre part, dans la version latine attribuée à Michel Scot, du Grand Commentaire d'Averroès sur le *De anima* d'Aristote, Commentaire qui ne semble pas être conservé en arabe et où est cité in extenso le texte de l'écrit d'Aristote, l'expression *prima intentione* rend dans un passage πρώτως[7] et, dans un autre,

(1) Ainsi Ḥunayn b. Isḥâq, le traducteur du résumé du *Timée* dû à Galien, rend parfois θεός ou θεοί par *khâliq* (v. l'édition citée, *Introduction*, p. 25 et *Index arabico-græcus*, p. 50, s. v. *khalaqa*). Le terme *al-bâri'* se rencontre lui aussi dans la traduction arabe d'un texte grec : celle intitulée *k. al-akhlâq*, du περὶ ἠθῶν de Galien (v. l'édition de P. Kraus, p. 27). Malheureusement, on ne sait pas quel mot grec il doit rendre, l'original de cet écrit étant perdu.

(2) Editée par A. Badawi, dans le recueil qu'il a intitulé *Aristû 'inda' l'arab*, Le Caire, 1947, pp. 3-22.

(3) v. *Aristû' inda' l-'arab*, p. 5, l. 17-18, où la phrase [Mét. XII, 7 1072 a 30] : ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις est amplifiée dans la traduction de la façon suivante : *wa-ibtidâ'-u' l-'ishq innamâ huwa mâ yu'qal min al-'illati' l-ûlâ :* « Et le commencement de l'amour c'est ce qui est saisi [par l'intelligence] dans la première Cause ». V. aussi dans la même traduction, p. 8, 11, 17-18, passage qu'il convient de confronter avec le texte grec auquel il correspond : *Mét.* XII, 1074 a, 31-33.

(4) v. *infra*.

(5) v. *Organon Aristotelis in versione arabica antiqua*, éd. A. Badawi, II, Le Caire, 1949, p. 621, l. 3-7.

(6) Voici le passage en question (*Topiques*, V, 8, 141, 9-13) : οἷον... καὶ λογιστικὸν πρῶτον ἔστι δὲ ψυχῆς ἴδιον... τὸ μέρος αὐτῆς εἶναι λογιστικὸν πρώτον.

(7) v. le *De anima* d'Aristote, A, 2, 405, a, 5 sqq. : ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι... ἔτι δὲ κινεῖται τε και κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως.

A quoi correspond (in *Averroés Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis* De anima libros, éd. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass, 1953, p. 38) la traduction :

κυρίως[1]. Cependant, il est peu vraisemblable que ce soit ce dernier mot qui soit rendu dans les *Vertus de l'âme* par *'ala' l-qaṣd al-awwal*, puisque ce texte établit une opposition entre la première intention et la seconde. On croira plutôt que *'ala' l-qaṣd al-awwal* y traduit : πρώτως ou πρῶτον et *'ala' l-qaṣd al-thânî*, une forme parallèle de δεύτερος. Ainsi les deux expressions arabes signifieraient tout simplement : « en premier lieu » et « en second lieu »[2].

Considérons la composition de notre texte. A première vue, elle paraît axée sur une différenciation de trois degrés principaux de vertus ; le degré le plus bas étant celui où l'homme n'use des choses sensibles et ne s'adonne à des désirs et à des passions qu'avec la modération qui est de mise : c'est un état où il s'en tient au juste milieu. Au deuxième degré, toute la volonté de l'homme est tendue vers ce qui assure de la façon la plus excellente le salut de l'âme et du corps, et il ne s'occupe des choses sensibles que dans la mesure où la nécessité le requiert. Car il est absolument libéré de toute passion et de tout désir. Ceux qui sont parvenus à ce grade intermédiaire présentent, d'ailleurs, de multiples différences ; les uns étant supérieurs aux autres. Suit le troisième degré appelé vertu divine, où l'homme ne se soucie plus, si peu soit-il, de ce qui peut lui arriver dans le monde des choses temporelles, ne cherche pas à satisfaire les besoins corporels imposés par la nécessité, est tout entier centré sur ce qui est divin ; degré qui comporte lui aussi une hiérarchie très nette. C'est-à-dire, à ce qu'il semble[3], celui qui se trouve au sommet de cette hiérarchie qui, selon le texte, ressemble à la Cause Première.

Cette classification est suivie de la deuxième partie du texte, traitant longuement de « l'ultime grade de la vertu ». Ce qui fait que la question se pose de savoir si, et de quelle manière, cette partie se relie aux développements qui la précèdent.

« unde quidam existimabant ipsam esse ignem ; ignis enim est parviorum partium inter elementa, et quod magis videtur non esse corpus. Et ipse movetur et movet alia corpora *prima intentione* ».

(1) v. le *De anima* d'*Aristote*, I, 412 b, 9 : τὸ γὰρ ἕν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχεια ἐστιν
La traduction de cette phrase figurant dans le *Grand Commentaire* d'AVERROÈS (p. 138) est comme suit : « Unum enim et ens cum dicuntur pluribus modis, perfectio est illud de quo dicitur hoc *prima intentione* ».

(2) L'expression *'ala'l-qaṣd-al-awwal*, « selon la première intention » se rencontre également dans la version arabe du traité *Sur la Providence* attribué à Alexandre d'Aphrodise (v. *supra*, p. 17, n. 1) ; ainsi par exemple au folio 48 a. A-t-elle été forgée par lui ? C'est possible. Mais il faudrait être sûr qu'elle ne se rencontre pas chez les traducteurs qui lui sont antérieurs. Les philosophes arabes ainsi que les juifs de langue arabe ont, par ailleurs, fait un sort à cette expression, et à son antithèse : *'ala'l-qaṣd al-thânî*, « selon la seconde intention ». En effet, les deux se rencontrent souvent dans les textes philosophiques (v. pour ce qui est de la première, *Rasâ' il Ikhwân al-Safâ'*, édition du Caire, III, p. 338., et MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, 2, éd. Joel, p. 15-16).

(3) Mais sur ce point le texte n'est pas très net.

A première vue, la réponse semble tout indiquée : l'ultime grade en question se situant tout naturellement au sommet de la hiérarchie que comportent les vertus du troisième grade. Cependant, ce n'est pas dit *expressis verbis*. Au fait, la deuxième partie du texte ne réfère aucunement à cette hiérarchie ou à la classification des vertus en général. Il y a là une certaine solution de continuité, que l'édition de 1329 h. marque par la coupure que représente le commencement d'un nouveau chapitre[1].

Ces deux parties diffèrent, d'ailleurs, comme j'essayerai de le montrer, par l'esprit et le vocabulaire. Dès maintenant, je formulerai, en anticipant un peu, l'hypothèse à laquelle, après de longs tâtonnements, je me suis arrêté, et qui distingue nettement entre ces parties. En effet, je considère que, par sa terminologie et par la forme qu'y prend la volonté classificatrice, la première moitié des *Vertus de l'âme* accuse une inspiration néo-platonicienne et que de solides indices portent à croire qu'elle a été écrite ou du moins fortement remaniée à l'époque post-plotinienne. En revanche, en ce qui concerne la seconde moitié, l'attribution à Aristote me paraît vraisemblable et sans qu'on soit obligé de supposer que le texte ait subi autre chose que quelques légères retouches : quelques termes altérés çà et là et quelques petites interpolations. Même la supposition d'après laquelle il nous serait parvenu intact ne se heurterait pas à des difficultés insurmontables.

Ces opinions relatives aux origines de l'une et de l'autre partie des « Vertus de l'Ame » n'excluent, d'ailleurs pas la possibilité qu'il ait pu y avoir un essai tendant à harmoniser ces deux textes conjoints et si différents par leur tonalité.

Venons-en aux arguments dont cette hypothèse peut se prévaloir. Et, d'abord, à celui qui peut être tiré de la classification des vertus figurant dans la première partie du texte.

C'est que cette classification élaborée et d'allure systématique semble, j'y ai déjà fait allusion, indiquer une époque : la néo-platonicienne. Ni stoïcienne ni, pour autant que nous puissions nous rendre compte, péripatéticienne, ne ressortissant pas non plus de l'atomisme antique, il serait difficile de l'attribuer à une période antérieure.

Au fait, les deux premiers grades des vertus qui y sont décrites correspondent assez sous certain rapport à ceux auxquels Porphyre dans ses *Sentences*[2] assigne les mêmes rangs puisqu'il considère que les vertus inférieures sont caractérisées par la μετριοπάθεια, tandis que celles qui se placent immédiatement au-dessus d'elles le sont par l'ἀπάθεια[3],

(1) v. *supra*, p. 11, n. 7.

(2) C. 32. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 397 et II, p. 192.

(3) Notons que dans notre texte arabe l'homme qui est arrivé au troisième degré des vertus ne recherche plus « ce qu'exige la nécessité en fait des besoins du corps ». Renoncement au strict nécessaire qui est conforme à la grande tradition stoïcienne, et qui est également enseigné par les néo-platoniciens (cf. par exemple, Plotin, *Enn.*,

On pourrait d'ailleurs, poursuivre ce parallèle en arguant notamment du fait que, parmi les quatre grades dénombrés dans ce contexte par Porphyre, le suprême est celui des vertus paradigmatiques, qui sont celles du νοῦς même, comme l'est, semble-t-il, nous y viendrons, l'ultime vertu de notre texte, celle qui est définie par sa deuxième partie. Ce serait à mon sens forcer la ressemblance. On trouve d'ailleurs, entre deux textes, une divergence fondamentale. En effet, Porphyre retrouve[1] à chaque échelon dont il fait mention les quatre vertus cardinales. Or, elles ne figurent pas du tout dans l'écrit conservé par Miskawayh. Omission qui peut apparaître comme un indice de péripatétisme[2].

Ces considérations qui tendent à assigner la deuxième partie de notre texte ou, si l'on s'en tient à la seconde possibilité mentionnée plus haut, le remaniement que cette partie a peut-être subi, à l'époque néo-platonicienne, semblent être confirmées par certaines particularités de la terminologie du passage en question. L'une paraît assez caractéristique. Il s'agit de l'emploi de l'adjectif *nafsî*, soit « relevant de l'âme » ou « psychique », ψυχικός, qui sert à qualifier les corps et les puissances auxquels renonce l'homme parvenu au troisième degré de la vertu. C'est notamment la juxtaposition de ces facultés psychiques avec les « physiques » (φυσικός) ou « naturelles »[3], qui, sans aucun doute, leur sont inférieures, qui est importante au point de vue doctrinal.

En effet, elle fait soupçonner une gradation : la Physis, la Psyché — et le troisième terme, cela semble ressortir de la suite du passage, serait le νοῦς[4]. Hiérarchie qui, en ce qui concerne les rapports des deux premiers termes, pourrait être d'origine stoïcienne, mais qui est peut-être plus

I, 4, 6 sqq., éd. Bréhier, I, p. 75 sqq. ; éd. P. Henry et H. R. Schwyzer, I, p. 86 sqq.). On sait , d'autre part, que le sage suprême de l'*Éthique à Nicomaque* ne le pratique pas (v. X, VIII, 6 et X, VIII, 9). Il est vrai que, comme l'a fait remarquer M. E. Bignone (v. l'*Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936, p. 161 sqq. et p. 213 sqq.) il y a des raisons de croire qu'il y eut une époque où Aristote a professé une doctrine contraire à celle citée de l'*Ethique à Nicomaque*. Cependant, à tout prendre, et même si l'on admet la possibilité qu'il existe dans la première partie de notre texte un fonds originel remontant à Aristote, il n'y a pas grande apparence que le postulat du renoncement à la recherche du strict nécessaire qui y est énoncé puisse être imputé à ce philosophe. On croira plutôt qu'il dérive d'une source néoplatonicienne.

(1) A la suite de Plotin ; v. *Enn.*, I, 2, 6 sq.

(2) Et qui dans le contexte du *k. tahdhîb al-akhlâq* paraît d'autant plus significative que l'éthique de Miskawayh est, pour une grande partie, basée sur la théorie des quatre vertus cardinales.

(3) On sait que cet adjectif qualifie parfois chez Aristote (v. *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 114 b, 3-17 ; *Éthique à Eudéme*, III, 7, 1234 a, 27) des dispositions de caractère ou des vertus qui ne méritent pas pleinement ce nom, n'étant pas éclairées par l'intelligence. Il ne semble toutefois pas que cet emploi puisse rendre compte de celui qu'on rencontre dans notre texte.

(4) Dans la hiérarchie établie dans le *Philèbe* (66 a), l'intellect précède les possessions de l'âme. Texte qui a dû influer sur les théories éthiques néoplatoniciennes ; mais on n'y trouve pas la juxtaposition des puissances psychiques et physiques.

caractéristique encore pour un système à affinités néo-platoniciennes, notamment lorsque dans un texte éthique, comme celui qui nous intéresse, elle sous-tend un enseignement qui veut qu'un très haut degré de vertu suppose le renoncement aux choses de la Physis et de la Psyché. On trouve, en effet, une doctrine apparentée dans le *De mysteriis*[1], réponse aux questions de Porphyre, censée être faite par un nommé Abammon, et qui serait l'œuvre de Jamblique ou d'un de ses disciples. Analogie peut-être significative. Car on peut se demander si ce ne fut pas dans l'école de ce néoplatonicien et de ses successeurs directs que notre texte a reçu la forme sous laquelle il figure chez Miskawayh. Rappelons-nous, en effet, que de longs extraits du *Protreptique* d'Aristote ne nous sont parvenus que grâce à Jamblique, qui les a insérés dans son ouvrage portant le même titre ; et que le philosophe Priscus, élève d'Aedésius, qui le fut de Jamblique, a composé un ouvrage perdu, où il résume la philosophie d'Aristote, ouvrage qui devait être autre chose qu'un simple manuel scolaire. En effet, voici ce qu'en dit l'empereur Julien, ami de Priscus, dans une lettre adressée à ce dernier : « ... Au moyen d'un seul livre en matière de philosophie aristotélicienne, tu as fait de moi peut-être « un bacchant » (βάκχον) et point un simple narthécophore »[2]. C'était là, on le voit bien, un milieu[3] où la première partie de notre texte, amalgame d'idées péripatéticiennes et

(1) Éd. G. Parthey, Berlin, 1857, p. 225.

(2) v. l'édition et la traduction des *Lettres* de l'empereur Julien faites par J. Bidez, Paris, 1924, Lettre 12, p. 19. Dans cette *Lettre*, on trouve quelques lignes avant la phrase qui vient d'être citée, cette autre phrase : ὑπὲρ δὲ τῶν Ἀριστοτέλους συναγωγῶν ἃς ἐποιήσω, τοσοῦτον σοι λέγω · πεποίηκάς με ψευδεπίγραφον εἶναι σὸν μαθητήν. Dans l'édition dont il vient d'être question, Bidez traduit : « Quant aux résumés d'Aristote que tu as composés, tout ce que je veux en dire, c'est que je suis devenu ton disciple, sans avoir le droit de porter ce titre ». Phrase que Bidez à l'époque où il travaillait à cette édition considéra comme nécessitant l'explication suivante : « Julien veut dire sans doute qu'il devient l'élève de Priscus sans avoir jamais fréquenté son école ». Plus tard, dans l'étude intitulée : *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité, A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*(Bruxelles 1943, p. 31), Bidez proposera la traduction suivante de la phrase en question : « Quant aux recueils d'extraits d'Aristote que tu as composés, voici ce que j'ai à t'en dire, ni plus ni moins : Tu as fait de moi ton disciple pseudépigraphe ». Et Bidez d'ajouter : « Julien veut dire que s'il est devenu nominalement disciple d'Aristote, c'est de Priscus qu'il l'est en réalité, puisque c'est par l'intermédiaire de Priscus que le maître [Aristote] lui a parlé ». Cette seconde explication semble plus plausible que la première. Or, si on l'accepte, la phrase peut indiquer que Julien n'était pas sans savoir ou soupçonner que sous couleur d'un exposé de la doctrine d'Aristote, Priscus mettait en avant ses propres idées ; que, en d'autres termes, des écrits imbus de conceptions néoplatoniciennes se réclamaient d'Aristote.

(3) Dont, je l'ai déjà dit, Jamblique paraît avoir déterminé l'esprit. Fait intéressant, il semble que ce néoplatonicien ait éprouvé une certaine attirance pour des doctrines spécifiquement aristotéliciennes, à preuve la polémique qu'il engagea contre Plotin en soutenant la conception péripatéticienne du mouvement ; v. Simplicius, *Commentaire des Catégories*, éd. K. Kalbfleisch, p. 303 sqq.

néo-platoniciennes a pu être retravaillée ou, selon l'autre hypothèse envisagée, composée et accolée à celle qui lui fait suite.

Abordons maintenant cette deuxième partie, d'une tenue philosophique autrement rigoureuse que la première et d'un style bien plus dépouillé. C'est une pensée vigoureuse et très personnelle qui s'y fait jour, comme l'analyse suivante va le montrer en dégageant les idées principales de ce texte.

Et d'abord celle-ci, qui semble être centrale : l'acte le plus haut qu'il soit donné à l'homme d'accomplir ne peut être un moyen visant à quelque chose d'autre que lui ; c'est une fin en soi. Conception qui, par voie de filiation sans doute, mais dans une transposition rendue nécessaire par la remise en question de la métaphysique a peut-être suscité l'une des idées fondamentales de l'éthique formelle de Kant[1]. Figurant dans cette œuvre exotérique d'Aristote qu'est le *Protreptique*[2], on rencontre également cette conception dans l'*Ethique à Nicomaque*[3]. C'est dans cette dernière œuvre notamment qu'elle est étroitement rattachée à la doctrine que la fin de la vie humaine, l'aboutissement à laquelle celle-ci doit aspirer ne peut être qu'un acte : l'acte dont il vient d'être question. Doctrine qui, elle aussi, est caractéristique pour Aristote. Or, elle ne fait qu'un avec l'idée centrale de notre texte arabe. En effet — et il y a sur ce point divergence foncière d'avec les conceptions de Platon et des néo-platoniciens[4] —

(1) Dans laquelle on peut considérer que sous un certain rapport et *mutatis mutandis* la raison pratique assume les attributions et revêt les caractéristiques dont il ne va plus de soi qu'elles reviennent à la raison théorique découronnée. Tout se passe en effet comme si Kant, en proclamant la primauté de la raison pratique, entendait du moins en partie modeler sa notion de cette dernière sur celle, proposée par Aristote, de la raison théorique. La validité universelle selon Kant de la loi morale peut évidemment s'expliquer de cette façon. Inutile de dire, d'autre part, que cette explication par une cause occasionnelle ne rend pas compte de l'essentiel. Cependant elle peut à la rigueur aider à dégager la structure de l'éthique kantienne.

De même, on peut avoir l'impression que Kant, lorqu'il considère (v. *La critique de la raison pratique*, I, I, III) que les hommes ainsi que tous les autres êtres doués de raison sont, parce qu'ils sont des sujets de la loi morale, des fins en soi, n'a pas perdu tout souvenir de la doctrine aristotélicienne qui veut d'une part que les actes suprêmes soient des fins en soi et d'autre part que ces actes soient ceux d'intelligence. Il semble bien que ce sont des similitudes de ce genre qui ont suscité la remarque de M. W. D. Ross (v. *Aristotle*, 4e édition, Londres, 1945, p. 188) qui fait entrevoir chez Aristote une tendance qui, suivie de façon plus conséquente, aurait pu donner naissance à une doctrine de type plus ou moins kantien.

(2) Qu'on connaît notamment par le *Protreptique* de Jamblique, v. c. VII de ce dernier ouvrage, édition de Pistelli, p. 43. Le passage cité *infra*.

(3) X, 6 et X, 7. Ces passages sont cités *infra*. Cf. aussi l'*Éthique à Eudéme*, VIII, 3.

(4) Il est vrai que ceux-ci et tout d'abord Plotin ont donné dans leur système droit de cité à la conception aristotélicienne de l'intellect, mais pour l'homme qui atteint à celui-ci ce n'est qu'une étape à franchir, un jalon sur une route qui mène au delà vers l'Un. Il en va autrement des philosophes du platonisme moyen, dont Albinus, dit Alcinoüs, a dans son *Eisagogé* résumé la doctrine. En effet, à la suite d'Aristote, ils érigent en principe suprême un intellect immobile. (v. Albinus, *op. cit.*, c. X). Toute-

l'horizon de ce texte ne s'étend pas au-delà de cette découverte ou invention d'Aristote qu'est l'acte sans transcendance aucune, absolument suffisant à lui-même et en lui-même contenu.

Cela peut être l'acte d'un homme, et qui émane de son centre et de son ipséité véritable, qui est son divin intellect : identification bien aristotélicienne, on la trouve telle quelle, ou peu s'en faut, dans l'*Ethique à Nicomaque*[1]. Et c'est elle sans doute qui légitime cette autre identification figurant également dans la seconde partie des *Vertus de l'âme* : celle de l'acte avec l'ipséité de l'homme[2]. Car, le *De anima* nous l'apprend[3], l'acte de l'intellect, du moins de celui qui est séparé et impassible et qui aura nom d'Intellect Agent, est son essence ou ipséité[4].

fois la conception qu'ils proposent de celui-ci est tout autre, comme on verra plus loin, que l'aristotélicienne et que celle de notre texte.

(1) v. X, 7, 819. « Une telle existence, toutefois, pourrait être au-dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin ; et autant ce caractère divin l'emporte sur ce qui est composé, autant cet acte excellera par rapport à celui qui résulte de toutes les autres vertus. Si donc l'intellect, par rapport à l'homme, est un attribut divin, une existence conforme à l'intellect sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine. Il ne faut donc pas écouter les gens qui nous conseillent, sous prétexte que nous sommes des hommes, de ne songer qu'aux choses humaines et, sous prétexte que nous sommes mortels, de renoncer aux choses immortelles. Mais, dans la mesure du possible, nous devons nous rendre immortels et tout faire pour vivre conformément à la partie la plus excellente de nous mêmes, car le principe divin, si faible qu'il soit par ses dimensions, l'emporte, et de beaucoup, sur toute autre chose par sa puissance et sa valeur. Bien plus, l'essentiel de nous mêmes paraît bien s'identifier avec ce principe (δόξειε δ'ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο) puisque ce qui commande a un caractère d'excellence. Aussi serait-il absurde de régler notre choix non sur notre propre vie, mais sur celle d'un autre. Enfin, ce que nous avons dit précédemment aura ici encore tout sa valeur : ce qui est propre à chacun, du fait de la nature, a aussi un caractère de supériorité et d'agrément parfait pour chaque individu. Ce qui est propre à chacun, du fait de la nature, a aussi un caractère de supériorité et d'agrément parfait pour chaque individu. Ce qui est propre à l'homme, c'est donc la vie de l'intellect, puisque l'intellect constitue essentiellement l'homme. Une telle vie est également parfaitement heureuse ». (Traduction de J. Voilquin, avec quelques changements). v. aussi *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 4 : δόξειε δ'ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι, ἢ μάλιστα.
Cf. aussi *infra*, n° 146.

(2) Identification explicitement formulée dans la phrase qui a été rendue : «... son ipséité est elle-même l'acte divin ».

(3) V, III, 5, 430 a, 17-18 : και οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς και ἀπαθὴς, τῇ οὐσιᾳ ὢν ἐνέργεια.

(4) Sur un autre plan, l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 6, laisse entendre que plus les actes de l'homme proviennent de l'intellect, plus ils lui sont personnels. Voici la traduction, quelque peu retouchée, que J. Voilquin a fait du passage elliptique en question : « De fait, on dit qu'un homme possède ou non de la maîtrise de soi-même selon qu'il laisse régner ou non en lui l'intellect, comme si chacun de nous s'identifiait essentiellement avec son intellect. Il semble également que notre action est d'autant plus personnelle et volontaire qu'elle s'accorde mieux avec la raison. Le fait que chacun de nous s'identifie essentiellement, ou au suprême degré, avec son intellect, n'est pas discutable ; il est aussi évident que tout honnête homme le chérit particulièrement ».

D'autre part, ce suprême acte humain ressemble à celui du Premier Principe. Et tout d'abord cela paraît certain, par le fait d'être une intellection. Cet acte ne peut, en effet, être autre chose puisqu'il est celui de l'intellect, qui est l'ipséité de l'homme. Or, cela vaut, *mutatis mutandis*, aussi pour l'acte du Premier Principe. Car, quel que soit l'auteur du texte, le Dieu dont il y est question est, sans aucun doute, d'une conception tout aristotélicienne. C'est-à-dire que Lui aussi est un intellect[1].

Et pourtant, nulle part ce texte ne dit en autant de mots que l'acte suprême dont il parle est celui d'intelligence. Il est vrai qu'il qualifie cet acte de sagesse absolue. Mais ce n'est pas tout à fait la même chose, et d'autant moins que ce qualificatif est parallèle à celui de « bien absolu » figurant dans la même phrase. Il manque ainsi dans ce texte une formule que, vu son caractère, on se serait attendu à y trouver. Réticence dont j'essayerai par la suite de démêler la signification.

Dans les *Vertus de l'âme*, il est également question de l'attitude de Dieu envers les choses qui Lui sont extérieures. Il s'agit de préciser la façon dont son action sur ces choses se rapporte à Lui. Passage d'une inspiration certainement péripatéticienne. S'il était d'Aristote, comme je tends à le croire, pour des motifs que je dirai plus loin, il serait d'une importance capitale, étant le seul, ou peu s'en faut[2], où ce philosophe ait précisé sa doctrine concernant la providence divine[3].

En effet, d'après ce passage, l'action de Dieu s'exerçant sur les choses autres que Lui et qu'Il dirige ne se fait pas en vue de celles-ci. Partant les effets qui sont produits en elles ne sont pas la fin de l'action en question, cette fin n'étant rien autre que l'ipséité divine. C'est-à-dire que au regard de la finalité immanente à l'acte divin, ces effets ne sont qu'un fait secondaire. C'est donc sous ce jour qu'il faut considérer l'aide venant de Dieu, les manifestations de bienfaisance qui peuvent être attribuées à celui-ci. Il en résulte que, d'après notre texte, et contrairement aux doctrines stoïcienne et néo-platonicienne[4], ce n'est pas en vertu d'une qualité qui lui est essentielle que Dieu fait le bien.

(1) v. Aristote, *Métaphysique*, XII, 7 et 9.

(2) Car il y fait quelques allusions rapides, par exemple dans la *Politique*, v. *infra*. Cf. aussi l'*Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1179 a, 24 sqq. ; il y a lieu de faire remarquer le soin mis par Aristote à éviter dans la rédaction de ce passage les affirmations trop tranchantes.

(3) C'est à cause de ce manque de précisions que des hypothèses opposées concernant la façon dont le Philosophe envisageait ce problème peuvent se donner libre carrière. Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liége-Paris, 1942, p. 195 sq.

(4) Cf. par exemple la proposition 120 de la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus (v. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 120). traduite par M. Dodds comme suit : « Every god embraces in his substance the function of exercizing providence towards the Universe; and the primary providence resides in the gods. For all things else, being posterior to the gods, exercise providence in virtue of divine

Est-ce le Dieu d'Aristote qui est en cause? Il ne semble pas qu'on puisse tirer des écrits de ce philosophe aucun argument valable contre cette hypothèse que, par ailleurs, un texte attribué à Alexandre d'Aphrodise paraît étayer. C'est un fragment de dialogue figurant dans les Ἀπορίαι καὶ λύσεις[1] et qui est intitulé : ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ πρόνοια κατὰ Ἀριστοτέλη. Inachevé ou tronqué, il est loin de fournir une interprétation systématique de la théorie aristotélicienne de la providence[2]. Mais deux points sont à retenir. Tout d'abord le fait que l'auteur de ce texte est d'avis que cette théorie a existé[3]. Puis son affirmation qui, prétendant énoncer le point de vue d'Aristote, taxe d'absurdité l'opinion qui veut que les dieux accomplissent leurs actes en vue du salut des mortels, êtres qui valent bien moins qu'eux. Cela reviendrait à dire que les hommes libres et les maîtres existent pour les esclaves et ont pour but de leurs actions le salut de ceux-ci. C'est un non-sens que de croire que la finalité et le bien des dieux consistent dans le gouvernement des hommes et dans la providence à leur égard[4].

D'autre part, leur providence ne s'exerçant pas non plus par accident, ce qui est nié dans le titre même du dialogue, l'auteur de celui-ci n'a pu que s'arrêter à une position intermédiaire, que ce texte tronqué dans sa conclusion ne nous fait pas connaître. Il faudra donc se résigner à ignorer les formules dont il a usé. En revanche, on peut essayer de reconstituer l'idée générale à laquelle il a dû en venir, car toute son argumentation la prépare. En effet, si l'on admet que, d'une part, tous les actes des dieux sont accomplis par ceux-ci uniquement en vue d'eux-mêmes et que, d'autre part, ils comportent l'œuvre de la providence et le gouvernement des hommes, il semble qu'on doive aboutir pour ainsi dire logiquement à la conclusion d'après laquelle cette providence et ce gouvernement sont

compresence, whereas, the gods do so by their very nature ». Cf. aussi la polémique du dialogue ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ πρόνοια κατὰ Ἀριστοτέλη, attribué à Alexandre d'Aphrodise contre l'opinion qui tient que la providence est l'être même des dieux ; v. le passage de ce dialogue cité *infra*. Au fait, la doctrine néoplatonicienne dont il s'agit fut aussi celle du platonisme moyen. C'est ce qui ressort d'un passage d'ALBINUS, (*Eisagogé*, c. X) qui traite du rapport entre le bien et le Premier Dieu : καὶ ἀγαθὸν μέν ἐστι, διότι πάντα εἰς δύναμιν εὐεργετεῖ, παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος ὤν.

(1) II, 2, éd. BRUNS, p. 65-71. Cf. sur ce dialogue, P. MORAUX, *op. cit.*, p. 200 sqq.

(2) M. P. MORAUX considère (*op. cit.*, p. 202) qu'on n'y trouve que la partie négative de la solution adoptée par son auteur.

(3) Citons pour mémoire l'affirmation d'Hippolyte (*Refutatio omnium haresium*, VII, 19, éd. P. WENDLAND, p. 195) d'après laquelle Aristote a traité de la providence.

(4) v. ce dialogue, p. 68 sqq. Texte qu'il faudrait lire *in extenso*, car ses longueurs mêmes permettent de se rendre compte à quel point la théorie de la providence y est dominée, comme elle l'est dans notre texte arabe, par l'antithèse où ce qui est fin en soi s'oppose à ce qui est en vue d'un autre. Notons qu'Aspasius, autre commentateur d'Aristote, et plus ancien qu'Alexandre, assimile l'ἀνάγκη à la providence du moteur qui meut le tout (v. son *Commentaire* de l'*Éthique à Nicomaque*, éd. G. HEYLBUT, Berlin 1889, p. 71).

subordonnés à la finalité première des actes en question : que, pour employer l'expression de notre texte arabe, ils s'exercent selon une « seconde intention »[1]. Il apparaît, par conséquent, que le raisonnement du dialogue mène à la doctrine de ce texte. Cela signifie-t-il que l'auteur du dialogue, c'est-à-dire Alexandre ou l'un de ses disciples. a connu l'original de la seconde partie des *Vertus de l'âme* et l'a considérée comme une œuvre d'Aristote? Cette conclusion n'aurait rien d'impossible ; mais il peut y avoir d'autres explications de cette similitude des points de vue. Il reste qu'à l'époque du Commentateur une conception de la providence divine apparentée ou identique à celle du texte arabe en question avait cours chez les philosophes péripatéticiens et était attribuée au fondateur de l'école[2]. On verra tout à l'heure qu'une phrase du VIIe livre de la *Politique* d'Aristote qui met en cause, quoique dans un langage enveloppé, la providence divine, semble cadrer également avec la doctrine de ce texte.

Les hommes devant chercher à ressembler à Dieu, la théorie traitant de l'attitude que doit avoir celui qui a progressé dans cette voie aussi loin que possible, a dans le texte arabe le même fondement que la doctrine de la providence. En effet, les actes de l'homme parfait, comme ceux de Dieu,

(1) Il ne peut en être autrement, puisque les hommes sont des êtres de valeur « secondaire », comme l'indique l'expression δεύτερον τιμῇ figurant dans le *Dialogue* (v. *loc. cit.*).

(2) Notons que d'après une conception, répandue dès cette époque et même avant, de la théorie péripatéticienne de la providence, on attribuait au Philosophe la doctrine qui veut que la providence divine s'exerce dans les sphères célestes, mais ne s'étende pas jusqu'au monde sublunaire (cf. P. A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 230 sq. ; *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 478). Il ne semble pas que cette interprétation diffère sur des points essentiels de celle de deux philosophes juifs médiévaux, Ibn Abî Sa'îd et Maïmonide, qui considèrent que, selon Aristote, la providence divine s'exerce dans le monde sublunaire seulement sur les espèces et non pas sur les individus, et citent tous les deux à l'appui de cette manière de voir un traité d'Alexandre d'Aphrodise, qu'Ibn Abî Sa'îd intitule *fi'l-'inâya* (« De la providence ») et Maïmonide *fi'l-tadbîr* (« De l'administration ») : deux titres qui s'appliquent, sans aucun doute, au même écrit (v. S. Pines *A tenth century philosophical correspondence*, Procredings of the American Academy for Jewish Research, vol. XXIV, 1955, p. 123 sqq.). Celui-ci semble bien être le traité *fi'l-'inâya*, attribué à Alexandre d'Aphrodise et qui figure dans le ms. 1279 (fol. 44 b-50 a) de la collection Carullah qui se trouve à la Bibliothèque Millet à Constantinople, ms. découvert par M. F. Rosenthal (v. *From Arabic Books and Manuscripts* V : *A one volume library of Arabic philosophical and scientific texts in Istanbul*, J. A. O. S., vol. 75, janvier-mars 1955, p. 17, v. aussi *supra*), et dont j'ai pu consulter une reproduction photographique, qu'il a mise à ma disposition. Impossible de s'étendre dans le cadre de la présente étude sur la doctrine, assez élaborée, de la providence qui y est attribuée à Aristote. Notons toutefois qu'elle présente des points de contact avec les développements du *Dialogue* attribué à Alexandre d'Aphrodise dont il est question ci-dessous. Il est probable que le traité *fi'l-'inâya alâ ra'y Dimûqriṭas wa-Abîqûrus wa-âkharîn*, attribué à Alexandre d'Aphrodise et qui figure dans le ms. de l'Escurial n° 794 est identique à celui qui se trouve dans le ms. de Constantinople.

sont des fins en soi et ne s'accomplissent qu'en vue d'eux-mêmes et de l'ipséité de l'homme qui est son intellect divin. Par conséquent, l'homme dont il est question n'agit pas en vue de quelque avantage ou de quelque honneur, ni non plus pour éviter un dommage quelconque. Et comme Dieu, et pour les mêmes raisons, il ne fait de bien à autrui que selon la seconde intention. Ce ne peut jamais être pour lui un but primordial. Doctrine très ferme, on le voit[1]. Il ne semble pas qu'aucun texte du Corpus aristotélicien la formule explicitement[2].

Reste à parler de la conclusion de notre texte[3] qui tranche nettement par le fond — il n'y est plus question de l'acte fin en soi — et, en partie, par le vocabulaire avec le passage qui la précède. Certaines notions qu'on y rencontre celle, par exemple, de l'anéantissement de la volonté portant sur les choses du dehors et celle de la purification en vertu de laquelle on s'affranchit de « la chose naturelle », ou, du moins, le langage qui exprime ces conceptions, semblent être d'une époque bien postérieure à Aristote[4]. Il est vrai que les expressions de ce genre ne figurent que dans quelques phrases servant de transition et qui pouvaient fort bien être interpolées (par quelque néo-platonicien, sans doute, c'est l'hypothèse la plus naturelle) lors de la transmission et du remaniement du texte.

Il en va autrement du tout dernier passage des *Vertus de l'âme* qui fait suite aux phrases incriminées[5]. C'est que, sans avoir un caractère aussi spécifiquement aristotélicien que les développements concernant l'acte, ce passage ne discorde pas au point de vue doctrinal ou terminologique

(1) Aussi intransigeante que celle qu'Aristote discute dans l'*Éthique à Eudème* — pour lui reconnaître une certaine légitimité théorique, tout en y apportant des restrictions — et qui prétend que l'homme bon, qui est celui qui se suffit le plus, n'a pas d'ami. Sous ce rapport il ressemblerait à Dieu. Doctrine trop absolue selon Aristote, puisqu'il n'existe pas d'homme qui se suffise tout à fait ; v. *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1244 b, 2 sqq. ; 1245 a, 27 ; 1245 b, 10 sqq. La position d'Aristote paraît bien plus nette dans l'*Éthique à Nicomaque.* Il y affirme que l'homme bon a des amis (v. IX, 9). On peut, toutefois, se demander si cette affirmation ne s'applique pas à l'homme n'ayant pas dépassé la condition humaine et non pas à celui ayant un caractère divin dont il est question dans le X[e] livre de l'*Éthique à Nicomaque.* Cf. aussi *Magna Moralia*, II, 15.

(2) Elle semble contredite par un passage de l'*Éthique à Nicomaque* (IX, 9, 2, 1169 b, 11), où Aristote laisse entendre que « la bienfaisance caractérise l'homme de bien et la vertu » (traduction de J. Voilquin). On peut cependant poser encore un coup la question de savoir si la vertu de l'homme de bien dont il s'agit est d'ordre moral ou intellectuel.

(3) Savoir le passage qui dans ma traduction commence par les mots : « Au demeurant l'homme ne peut parvenir à cet état ».

(4) Notons dans ce texte le terme *shi'âr ilâhî* qui pourrait — je l'ai déjà dit — rendre ἐνθουσιασμός (ou un autre terme grec apparenté par le sens). On sait le sort que l'*Éthique à Eudème*, VIII, II, 22-23, 1248 a à 26 sqq., fait à cet état de possession divine. Or, il y a toutefois lieu de constater que, dans ce dernier passage, cet état est opposé à l'intellect (νοῦς). Cela ne semble pas être le cas dans notre texte.

(5) Il s'agit du passage commençant dans ma traduction par les mots : « Car alors il se remplit.. ».

avec la pensée et les ouvrages du Philosophe tels qu'ils nous sont connus les précisions qu'il apporte étant bien dans la ligne générale du système.

Elles ont trait à l'activité intellectuelle de l'homme parvenu à l'ultime perfection. Nous apprenons, en effet, que cette activité a pour objet les choses divines, dont, en son ipséité, qui est son intellect (car cette formule, dont il a été question plus haut, revient dans ce contexte), l'homme parfait a une connaissance immédiate semblable à certain égard par sa certitude à celle qu'on a des propositions a priori, mais bien plus lucide. C'est que, à l'esprit d'un tel homme, les choses divines apparaissent comme beaucoup plus évidentes que ces propositions considérées en elles-mêmes. Or, cette clarté des choses divines est expressément affirmée par Aristote. C'est ce qui est attesté par Philopon[1], Asclépius[2] et Olympiodore, qui dit[3] : οὕτω γοῦν ἐν τοῖς μετὰ τὰ φυσικὰ[4] ὁ Ἀριστοτέλης φησίν, ὅτι τὰ θεῖα καὶ φανότατά[5] ἐστι καὶ ἀφανῆ : φανότατα μὲν τῇ οἰκείᾳ εὐεργείᾳ, ἀφανῆ δὲ ἡμῖν τυφλωτοῦσιν. Ainsi, il est net que le passage du texte arabe qui

(1) *Commentaire* sur l'*Isagogé* de Nicomaque de Gerasa, éd. R. Hocke, Leipzig, 1864, p. I.

(2) *Commentaire sur la Métaphysique* d'Aristote, éd. Hayduck, p. 3. La provenance du passage cité par Philopon et par Asclépius a été discuté par M. E. Bignone, qui croit que le texte a été tiré du *Protreptique* d'Aristote (v. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, II, p. 519 sqq.) et par le P. Festugière (v. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Appendice I, p. 587 sqq., qui considère qu'il dérive du περὶ φιλοσοφίας). Cf aussi *infra*, p. 30, n. 2.

(3) In *Platonis Gorgiam Comm.*, éd. W. Norvin, Leipzig, 1936, p. 142. Il y a un lien évident entre la doctrine aristotélicienne en question et celle qui se fait jour dans la *Métaphysique*, I, 2, 982, 19 sqq. n et II, 1, 993 b, 7 sqq. et dans un extrait du *Protreptique* d'Aristote figurant chez Jamblique dans l'ouvrage portant ce même titre, c. VI, éd. Pistelli, p. 38).

(4) Le renvoi est faux, si du moins il s'agit du texte de la *Métaphysique* tel qu'il nous est parvenu.

(5) Ce mot figure également dans la citation rapportée par Jean Philopon : τὰ νοητά καὶ θεῖα εἰ καὶ φανότατά ἐστι... Il est possible que Plotin se soit souvenu de ce passage aristotélicien lorsqu'il dit, en se servant du vocable en cause (*Enn.* IV, 9, 5, éd. Bréhier, vol. IV, p. 235) : ἀλλὰ ταῦτα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀπιστεῖται καὶ διὰ τὸ σῶμα ἐπισκοτεῖται ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον.
Voici la traduction de Bréhier que j'ai un peu retouchée *(ibidem)* : « Si donc nous trouvons pareille chose incroyable, c'est à cause de notre faiblesse et de l'obscurcissement de notre âme par le corps : mais, dans le monde intelligible, tout est transparent ». La vérité que d'après ce passage certains ont le tort de trouver incroyable, ou l'une de ces vérités, est celle qui affirme : « dans la science intelligible, tout est en acte à la fois, et c'est pourquoi elle renferme, toute prête, chacune des parties dont vous désirez actuellement vous occuper ; tout est prêt dans chaque partie ; et la partie tire sa force de son voisinage avec le tout ». v. aussi ce qui précède et suit ce texte *(Enn., loc. cit.)*. La citation d'Aristote rapportée par Philopon dont il a été question fait mention de façon analogue des ténèbres corporelles : « Puis donc, comme le dit Aristote, que les objets intelligibles et divins, bien qu'ils soient les plus évidents (φανότατα) selon leur propre essence, nous paraissent à nous obscurs et indistincts à cause des ténèbres corporelles qui pèsent sur nous, c'est à bon droit qu'on a nommé Sagesse la science qui tire pour nous ces objets à la lumière » (traduction du P. Festugière).

nous intéresse peut tout naturellement se placer dans le cadre de cette doctrine aristotélicienne. Il semble, en effet, qu'il enseigne que l'homme parvenu à sa fin suprême a la faculté que n'ont pas ceux qui sont moins parfaits d'appréhender les choses divines[1].

Cette ressemblance va peut-être plus loin encore. En effet, il semble ressortir du Commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote qui vient d'être cité que la sagesse, c'est-à-dire la connaissance des choses divines, consiste en la science de propositions a priori. Voici le texte de ce passage :

Σοφία δὲ οἱονεὶ σαφειάτις οὖσα, τὰ γὰρ θεῖα σαφῆ καὶ φανερώτατα περὶ γὰρ θείων διαλέγεται τούτου χάριν εἶπε Σοφίαν ἀμέλει τοι καὶ ἐν τῇ 'Αποδεκτικῇ φήσιν : ὡς εἴρηται μοι ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις, ἡ γὰρ ἀναποδείκτοις ἀρχαῖς χρωμένη ἐπιστήμη σοφία ἐστί[2].

Or, on sait que dans le vocabulaire d'Aristote, les indémontrables, ἀναπόδεικτα, sont les connaissances immédiates, a priori[3].

Notons en plus que dans un autre passage de l'Asclépius figurant dans le même Commentaire, et qui, d'après une hypothèse du P. Festugière, pourrait se référer au même texte aristotélicien, le plus haut stade de l'évolution des hommes est caractérisé comme suit[4] :

« C'est ainsi que peu à peu ils parvinrent jusqu'au concept de la sagesse et qu'ils exercèrent leurs facultés spirituelles lorsque par une intuition directe et simple ils eurent appréhendé les Puissances intelligibles et tout évidentes (τῶν νοητῶν καὶ φανοτάτων δυνάμεων).

N'était le terme « Puissances », dont l'emploi pourrait être l'indice d'une époque postérieure, ce texte semblerait définir une espèce de connaissance

(1) Infirmité de l'intelligence dont, d'après la citation rapportée par Jean Philopon (voir la note précédente) la responsabilité incombe aux « ténèbres corporelles ».

(2) Voici la traduction de ce passage qu'a faite le P. Festugière (*op. cit.*, p. 587 sq.) : « (Elle est intitulée) « Sagesse », comme si elle était une sorte de clarification. En effet, les objets divins sont clairs et tout évidents : or c'est des objets divins qu'Aristote traite ici. Voilà pourquoi il a nommé ce traité « Sagesse ». En tout cas, il dit lui-même dans l'*Apodictique :* « Comme je l'ai déjà expliqué dans les Discours sur la Sagesse ». De fait, la science qui use de principes indémontrables est la sagesse ». Comme le fait remarquer le P. Festugière *(op. cit.*, p. 589, n.), on ne sait quel traité d'Aristote est cité dans ce passage sous le titre de l'*Apodictique*. Cf. aussi Bignone, *op. cit.*, II, p. 521. Le P. Festugière est d'avis que le passage est tiré des περὶ σοφίας λόγοι, qu'il identifie avec le περὶ φιλοσοφίας. Cependant, à première vue, il semblerait plus naturel dans le contexte d'appliquer ce titre à la *Métaphysique*. Hypothèse que le P. Festugière repousse (*op. cit.*, p. 588), parce qu'Aristote, lorsqu'il se réfère à ce dernier ouvrage, l'intitule toujours ἡ πρώτη φιλοσοφία. Cependant, elle semble corroborée par le passage cité d'Olympiodore.

(3) Cf. par exemple, les *Analytiques postérieurs*, A, 3, 71 b, 19 sqq. Cf. Bonitz, *Index aristotelicum*, s. v. L'expression ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι se rencontre dans *Magna Moralia*, I, 34, 1197, a, 22.

(4) Selon la traduction du P. Festugière (*op. cit.*, p. 591) ; le texte grec figure à la p. 11, l. 34 sqq. de l'édition de Hayduck.

identique à celle qui, d'après la partie finale de notre texte arabe, échoit en partage aux hommes parvenus à leur ultime perfection.

Nous voilà arrivés au terme de l'analyse et de la discussion du texte des *Vertus de l'âme*. Cependant, avant de faire le point, il reste d'une part à recueillir deux passages — un d'Aristote et un de Plotin — au sujet desquels on peut se demander s'ils ne citent pas notre texte ou n'y font pas allusion, et d'autre part à jeter un coup d'œil sur les données fournies par les bibliographes et qui peuvent s'y rapporter ; elles sont d'ailleurs peu concluantes.

Le passage d'Aristote dont il vient d'être question figure au début du 7e livre de la *Politique*. Aristote y fait allusion à des «écrits exotériques» traitant de la « meilleure vie » ; il n'en dit rien d'autre. S'agit-il des écrits de son cru et qu'il a rendus publics ? Depuis les recherches de W. Jaeger et, déjà, depuis celles de J. Bernays, on sera tenté de le croire[1] .D'autre part, on peut considérer comme vraisemblable l'hypothèse qui veut qu'un livre qui débute par ce renvoi se réfère aussi par la suite aux « écrits » en question[2]. Or, le 7e livre de la *Politique* contient des passages qui rappellent nettement notre texte arabe. Ainsi on y rencontre (VII, 3, 1325 b, 17sqq.) l'opinion d'après laquelle la vie active — c'est la forme de vie que dans ce contexte Aristote regarde comme la meilleure — est par excellence celle où les actes consistent en contemplation et en pensée discursive et sont, par conséquent, des fins en soi. Il faut toutefois noter que l'identité que ce passage établit *expressis verbis* entre l'activité qui porte sa fin en elle-même et les actes intellectuels n'est, en somme, que sous-entendue dans le texte arabe[3]. D'autre part, la conception qui est formulée dans ce passage se rencontre souvent dans d'autres écrits d'Aristote. Il n'en va pas tout à fait de même, du moins en ce qui concerne l'expression

(1) J. Bernays considère qu'il s'agit d'un dialogue perdu d'Aristote qui était intitulé *Nérinthos* (v. *Die Dialoge des Aristoteles* Berlin, 1863, p. 69 sqq. et notamment p. 89). M. W. Jaeger, par contre, croit qu'Aristote avait en vue son *Protreptique* (v. *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 290). Opinion qui est regardée comme vraisemblable aussi par H. von Arnim, qui, par ailleurs, est d'avis, contrairement à M. Jaeger, que le 7e et 8e livres de la *Politique* d'Aristote sont postérieurs aux autres (v. *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosoph.-hist. Klasse Sitzungsberichte 200, Band 1, 1924, p. 100 et p. 129).

(2) Bernays fait remarquer (*op. cit.*, p. 77) que le style du premier chapitre du 7e livre de la *Politique* surprend chez Aristote car ce n'est pas un style sévère. Constatation que M. Jaeger (*op. cit.*, p. 290 sq.) trouve juste. Mais, d'après lui, cette différence de tonalité ne serait pas due uniquement à une influence — qui n'aurait pas été voulue par l'auteur — de l'écrit exotérique dont s'est servi Aristote en écrivant ce chapitre. Il faut plutôt croire que le philosophe a eu recours à ce style parce que celui-ci convenait à l'introduction d'une étude concernant l'État idéal.

(3) Mais cette discordance n'a peut-être pas une grande portée. Car on comprendrait facilement qu'en reprenant le passage en question dans la *Politique*, Aristote ait tenu à formuler explicitement cette façon de voir, même si elle ne l'était pas dans l'écrit exotérique dont le passage est tiré.

de la pensée, d'un autre passage figurant dans ce livre de la *Politique* (VII, 3, 1325 b, 28 sqq.) où Aristote nie que Dieu (et cela vaut aussi pour le cosmos) ait des activités extérieures (πράξεις ἐξωτερικαί) à Lui-même ; évidemment ce seraient celles portant sur des choses qui Lui sont extérieures. Or cette négation, telle que nous venons de la formuler, se retrouve dans notre texte arabe. Il ne semble pas qu'on la rencontre ailleurs dans le Corpus aristotélicien[1]. Ainsi en supposant d'une part que les ἐξωτερικοὶ λόγοι dont il est question au début du 7e livre de la *Politique* sont un écrit d'Aristote et d'autre part que ce 7e livre contient maintes citations ou paragraphes de passages de cet écrit hypothétique, on peut en venir à conclure à la concordance ou[2] l'identité de ce dernier avec l'original du texte arabe qui nous intéresse. Il y a donc au moins une possibilité — il ne s'agit évidemment de rien de plus — qu'Aristote même ait mentionné cet original en employant pour le faire un terme dont il se servait volontiers pour désigner ceux de ses écrits qu'il avait publiés.

Venons-en à Plotin. Dans le premier traité de la IIIe Ennéade intitulé Du destin (περὶ εἱμαρμένης) on trouve (Ennéades III, 1, 9, éd. Bréhier, III, pp. 15-16)[3] le passage suivant, dont le sujet est l'âme :

λόγον δέ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τοῦ οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατεόν εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἄλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνόιας παθούσης ἢ ἧτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν αἳ προσελθοῦσαι καὶ ἕλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλά παθήματα παρ' ἡμῶν.

Voici la traduction faite par Bréhier de ce passage :

« Mais lorsque, dans son élan, elle prend pour guide la raison pure et impassible qui lui appartient en propre, c'est alors seulement qu'il faut dire que cet élan dépend de nous, qu'il est volontaire, et qu'il est notre œuvre ; il ne vient pas d'ailleurs que de l'intérieur de l'âme pure, principe

(1) Il y a toutefois, un certain parallélisme entre le refus — dont il vient d'être question — d'admettre que Dieu puisse avoir des activités « extérieures » et la thèse figurant également dans le 7e livre de la *Politique* d'après laquelle la félicité de Dieu ne peut dépendre des biens extérieurs. Cette thèse est énoncée dans le passage que voici (VII, 1, 1323 b, 21 sqq.) : ὅτι μὲν οὖν ἑκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καί φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις. ὅς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν. (sur ce passage, cf. JAEGER, *op. cit*, n. 293 ; E. BIGNONE, *Importante conferme all' « Aristotele perduto »*, Atene e Roma, 1937, p. 228). L'usage parallèle de l'adjectif ἐξωτερικός dans les deux passages de la *Politique* qui sont en cause pourrait indiquer que tous les deux dérivent d'un écrit antérieur rendu public par Aristote.

(2) Comme M. Eric WEIL, dès que je lui ai montré ma traduction des *Vertus de l'âme*, m'en fit la remarque.

(3) Dans l'édition des *Ennéades* faite par P. HENRY et H. R. SCHWYZER le passage figure dans vol. I, p. 226.

premier, dominateur et souverain, et non d'une âme égarée par l'ignorance, abattue par la violence de désirs, qui en survenant la mènent, l'entraînent et ne permettent plus qu'il vienne de nous des actions, mais seulement des passions ».

Confrontons maintenant avec ce texte le passage suivant figurant dans la deuxiéme partie des *Vertus de l'âme* : « Maintenant les actes de l'homme, lorsque tous ils sont devenus divins, émanent tous de son centre et de son ipséité véritable, qui est son divin intellect. (Car) celui-ci est véritablement son ipséité. De la sorte cessent, s'évanouissent et meurent tous les appels de sa nature corporelle (qui peuvent se manifester) dans les autres affections des deux âmes bestiales ainsi que dans les affections de l'imaginative engendrées par (ces deux âmes) et par les appels de son âme sensuelle. Il ne lui restera plus alors de volonté ni de dessein subsistant en dehors de son acte, et à cause desquels il accomplirait celui-ci ».

Notons tout d'abord que ces deux textes proposent l'un et l'autre un énoncé d'un lieu commun philosophique, celui qui veut que l'âme ou l'homme arrivés à un certain degré d'excellence dépouillent les affections ; coïncidence d'opinions qui à elle seule ne prouve strictement rien. Cependant, l'analogie de ces textes va bien plus loin, puisqu'elle se manifeste au sujet d'une notion bien moins courante. En effet, les deux passages parlent d'un acte, ἔργον ou d'actes (*af'âl*) qui viennent du « centre » ou de « l'intérieur » de l'homme parvenu au degré en question. Formulation qui ne se retrouve pas dans le Corpus aristotélicien, mais qui est bien dans la ligne de la doctrine du 10e livre de l'Ethique à Nicomaque, pour ne citer que ce texte. En effet, Aristote tend d'une part à considérer que la vraie ipséité de l'homme est son intellect et, d'autre part, à identifier ce dernier avec son acte[1]. En revanche, chez Plotin cette formule paraît quelque peu insolite ; c'est que le terme « ἔργον » semble avoir dans le contexte une connotation aristotélicienne. En fait, tout se passe comme si Plotin s'était inspiré du passage des *Vertus de l'âme*, mais en l'altérant pour l'accommoder à son usage — on sait que cette méthode lui était habituelle[2]. Ainsi s'expliquerait le fait que chez Plotin l'acte qui vient de l'intérieur émane de l'âme et non pas, comme c'est le cas dans notre texte arabe, de l'intellect. Divergence qui dans un certain sens est celle du platonisme et de l'aristotélisme. Le fait que les deux passages parlent de l'affranchissement des affections et même la circonstance que tous les deux mentionnent — dans des contextes différents — la volonté s'expliquent évidemment eux aussi par l'hypothèse en question, qui

(1) Cf. *supra*, p. 24.

(2) Son procédé pourrait être illustré par une confrontation d'*Enn.* V, 3, 5 où il s'agit de l'Intelligence, de l'intellection et de l'intelligible avec la *Métaphysique* d'Aristote, XII, 7 et 9. Il est vrai que en ce qui concerne cet exemple, l'analogie des doctrines entraînait presque obligatoirement celle des formules.

d'ailleurs peut en tirer un certain renfort : il s'agirait de variations faites par Plotin sur des thèmes proposés par l'original du passage arabe. En principe, on pourrait évidemment retourner l'hypothèse et, tenant pour acquis qu'il ne faut pas dissocier les deux textes, supposer que cet original présentait des variations sur le passage des *Ennéades*. Ce serait prêter à un anonyme une méthode caractéristique pour Plotin. Au surplus il faudrait croire que cet auteur anonyme et hypothétique de la deuxième partie des *Vertus de l'âme* qui, d'après la supposition en cause, serait postérieur à Plotin, aurait, tout en s'inspirant de ce dernier, gardé une indépendance d'esprit qui lui permît d'exposer une doctrine s'opposant radicalement au néo-platonisme. C'est le cas, comme nous le verrons, de celle qui est énoncée dans la deuxième moitié de notre texte arabe. La supposition d'après laquelle Plotin a connu l'original de cette moitié est bien plus vraisemblable. De fait, elle semble être la seule qui fournisse une explication acceptable du rapport des deux textes en question ; or il est malaisé de nier que ce rapport existe.

Jetons maintenant un coup d'œil sur les données bibliographiques qui peuvent se rapporter à l'écrit qui nous intéresse. Nous devons constater, je l'ai déjà dit, qu'elles sont peu concluantes.

On trouve tout d'abord au numéro 34 du catalogue des écrits d'Aristote conservé par Diogène Laërce[1] et au même numéro de cet autre catalogue que V. Rose, qui a éditié tous les deux, prête à Hésychius[2], et que M. P. Moraux dans la magistrale étude qu'il a intitulée *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*[3] préfère appeler *Le catalogue anonyme*[4], le titre suivant d'un ouvrage attribué à Aristote : προτάσεις περὶ ἀρετῆς, comprenant les livres α et β. Il est peu probable que le bref texte figurant chez Miskawayh sous le titre *Les vertus de l'âme* ait été subdivisé en deux livres. Il est vrai que ce n'est peut-être qu'un fragment[5]. Cependant, une objection qu'il y aurait lieu de considérer comme plus valable contre l'identification de l'original de ce texte arabe avec les προτάσεις περὶ ἀρετῆς peut être tirée du premier mot de ce titre. En effet, il y a peu de correspondance entre le caractère du texte arabe et celui des exercices scolaires, comme les appelle M. P. Moraux[6], désignés par le terme προτάσεις.

En revanche, rien ne s'oppose de prime abord à ce qu'on établisse un

(1) v. V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886, p. 3 sqq. ; le n° 34 figure à la page 4.

(2) v. V. Rose, *op. cit.*, p. 9 sqq. ; le n° 34 figure à la p. 12.

(3) Louvain 1951.

(4) v. p. 195.

(5) On a vu que c'est ce que semble croire Naṣîr al-Dîn Ṭûsî (v. *supra*, p. 8, n. 5 ; cf. p. 16, n. 8.

(6) En parlant précisément du titre : πρότασις περὶ ἀρετῆς ; v. *op. cit*, p. 71 sq. ; cf. p. 92, n. 227.

rapport entre ce texte et le titre περὶ ἀρετῆς figurant au n° 163 du *Catalogue anonyme*[1], c'est-à-dire dans une partie de celui-ci que M. P. Moraux appelle[2] l'*Appendice* de ce *Catalogue.* D'autre part, et c'est là une donnée intéressante, l'existence du traité désigné par ce titre semble être attestée au 3e siècle de notre ère. Car, comme le fait remarquer M. Moraux[3], il est probablement identique avec le ('Αρι)στοτέλους περὶ ἀρετῆς figurant dans un catalogue de bibliothèque provenant de Memphis et qui remonte à ce siècle[4].

Donc une mention relativement ancienne de l'original de notre texte arabe ? C'est possible, ce n'est pas sûr ; le titre περὶ ἀρετῆς comme celui des *Vertus de l'âme* (*faḍâ'il al-nafs*) n'ayant, lorsqu'ils désignent des traités d'éthique, rien de très distinctif. Ainsi on peut constater en arabe l'existence de deux versions d'un écrit grec autre que le texte qui nous intéresse, mais également attribué à Aristote, et portant dans l'une des traductions le titre même ou peu s'en faut de ce texte et dans l'autre un titre qui correspond tout à fait à περὶ ἀρετῆς. Cet écrit est composé du *De virtutibus* et *De vitiis* (περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν) figurant dans le Corpus aristotélicien, et de textes correspondant à une partie de l'exposé de l'éthique péripatéticienne proposé dans les *Eclogae* de Stobée ; on trouve parmi eux un passage qui se rencontre également dans le chapitre du *k. tahdhîb al-akhlâq* où Miskawayh cite le précis de l'éthique aristotélicienne fait par Porphyre ; et finalement de passages que jusqu'à présent je n'ai pas pu identifier, C'est donc un texte assez complexe, et qui pose des problèmes qu'il est impossible de traiter ici. J'essayerai de les aborder dans le cadre de l'édition que je compte faire des deux versions arabes — très différentes d'ailleurs l'une de l'autre — de cet écrit. L'une d'elles, la plus ancienne, porte le titre *Fî faḍâ'il al-nafs*, Des vertus de l'âme, donc le titre exact, (si l'on fait abstraction de la préposition) du texte qui nous intéresse. Cette traduction, faite par Théodore Abû Qurra, évêque de Harran qui vécut dans la seconde moitié du 8e siècle et dans la première partie du 9e, figure dans le ms. Köprülü 1608, foll. 66 a-73 a, ms. qui me fut signalé par M. Franz Rosenthal, qui en avait fait la découverte lors d'un séjour à Constantinople. L'autre version figure dans le ms. de Berlin portant dans le *Verzeichnis der Syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, de E. Sachau[5] la cote 88[25]. Elle y est

(1) V. Rose, *op. cit.*, p. 17.

(2) v. *op. cit.*, p. 249 sqq.

(3) v. *op. cit.*, p. 254 ; pour περὶ ἀρετῆς, cf. aussi p. 269. M. Moraux considère que ce traité désigné à la p. 268 par n° 163 était probablement apocryphe, mais indique par un point d'interrogation que cette opinion est sujette à caution.

(4) V. Zündel, *Ein griechisches Buecherkatalog aus Aegypten*, Rhein. Mus., XXI, 1886, p. 432 sqq. ; L. Mitters et U. Wilcken, *Grundzuege und Chrestomathie der Papyruskunde*, Band I, zweite Hælfte par. 153, p. 182 sq.

(5) P. 328. Sachau ne signale pas le rapport qu'a cette version avec le *De virtutibus et vitiis.*

dispersée et comporte de grosses lacunes. Cette version tardive, puisqu'elle fut faite par le philosophe chrétien Abu'l-Faraj Ibn al-Ṭayyib, mort en 1043, est intitulée *Fi'l-faḍîla*, c'est-à-dire *De la vertu*. Il se peut donc que ce soit cet écrit plutôt que celui qui fait l'objet de la présente étude qui soit le traité περὶ ἀρετῆς attribué par les catalogues dont il a été question à Aristote[1]. En tout état de cause, il est clair que, vu les quiproquos possibles, les renseignements des bibliographes sont peu faits pour projeter la moindre lumière sur le problème qui nous intéresse[2]. Les inférences,

(1) Au reste, le *De virtutibus et de vitiis* est intitulé περὶ ἀρετῆς dans le Florilegium de Stobée où cet écrit est cité in extenso (I, 18, éd. Meineke, I, p. 4 sqq.). Les bibliographes pouvaient donc — supposition un peu différente — avoir en vue ce texte sans les ajouts qui y sont accolés dans les versions arabes.

(2) Notons pour mémoire deux passages d'Al-Kindî et un d'Averroès qui traitent des écrits éthiques d'Aristote. Al-Kindî en nomme deux (v. *risâlât fî kamiyyat kutub Arisṭûṭâlis wa-ma yuḥtâju ilayhi fî taḥṣîl al-falsafa* in *Rasâ'il al-Kindî al falsafiyya*, I éd. M. A. abu Ridah, Le Caire, 1950, p. 384), l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique (bûlîtiqî)* « c'est-à-dire *le Politique (al-madanî)* qu'il a adressé à l'un de ses frères. Il y traite à peu près des mêmes choses que dans le premier ouvrage (soit l'*Éthique à Nicomaque*), mais en parlant davantage du régime politique. Certains de ses chapitres sont identiques à ceux du premier ouvrage ». Il est évident que cette caractéristique de la *Politique* aristotélicienne combine des traits qui appartiennent à cet ouvrage avec d'autres qui sont particuliers à l'*Éthique à Eudème*. Dans un autre passage du même écrit (p. 369) Al-Kindî dit que le deuxième écrit éthique d'Aristote, adressé à l'un de ses frères, et dont dans ce contexte il ne mentionne pas le titre, a moins de chapitres que l'*Éthique à Nicomaque*. Averroès connaît l'*Éthique à Nicomaque*, du moins de nom celle *à Eudème* et les *Magna Moralia*. Il cite le passage de Porphyre d'après lequel l'*Éthique à Nicomaque* serait adressée au père d'Aristote et l'*Ethique à Eudème* à ses fils, ou, selon une autre opinion, à son disciple (v. la traduction hébraïque du *Commentaire* d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque*, ms. Paris Hébreu 956 fol. 1 b).
Il ne semble pas qu'on puisse prouver que des philosophes arabes se réfèrent au texte de l'*Éthique à Eudème*. M. Asin Palacios, il est vrai, le croit en ce qui concerne Ibn Bâjja. Il va même jusqu'à supposer que parfois lorsque celui-ci cite expressément l'*Éthique à Nicomaque*, il pense, en fait à cette autre *Éthique*, v. M. Asin Palacios, *El regimen del solitario* (*tadbîr al-mutawaḥḥid*) d'Ibn Bâjja, édition et traduction, Madrid-Grenade, 1946, p. 45, n. 22 de la traduction. Mais le passage à propos duquel il fait cette remarque paraît renvoyer à *Éthique à Nicomaque*, III, 1. En ce qui concerne un autre passage (p. 98 de la traduction) le rapport entre le texte d'Ibn Bâjja, qui d'ailleurs en l'occurence ne cite pas *expressis verbis* l'*Ethique à Nicomaque* et le texte de l'*Éthique à Eudème*, auquel M. Asin Palacios renvoie dans n. 128, ne semble pas évident. Si c'était vraiment de ce texte qu'Ibn Bâjja faisait état, il faudrait croire qu'il se fût mépris sur le sens de celui-ci. Un nom mentionné par Ibn Bâjja présente peut-être un certain intérêt pour les études aristotéliciennes. En effet, ce philosophe arabe (v. *op. cit.*, texte p. 45, traduction p. 80 sq. et à la p. 81, n. 100) mentionne un personnage qu'il appele H. r. m. s., transcription arabe usuelle d'Hermès, et qui aurait été cité dans l'*Éthique à Nicomaque* comme ayant le plus haut rang dans la catégorie des hommes dominés par leur spiritualité (c'est l'interprétation de M. Asin) soit dans une autre catégorie, celle des hommes dont les actions sont déterminées par la coexistence en eux de la corporéité et de la spiritualité. Cette dernière interprétation suppose il est vrai une émendation du texte, mais, étant donné que celui-ci est manifestement corrompu, l'objection qu'on pourrait tirer de ce fait ne paraît pas valable. M. Asin ne croit pas qu'il s'agisse d'Hermès — ce qui en effet est impossible dans le contexte

tout hypothétiques qu'elles sont, qu'on peut tirer du passage cité de la *Politique* et de celui des *Ennéades* ont, de toute évidence, une autre portée.

Quant aux arguments relevant de la critique interne, ils ont servi lors de l'analyse de notre texte à prouver que la deuxième partie de celui-ci propose des conceptions et énonce des formules qui — réserve faite de quelques phrases peu significatives dont la tournure, due peut-être au traducteur ou au remanieur du texte est susceptible d'éveiller des doutes, — peuvent avoir Aristote pour auteur. Peut-on recourir aux mêmes arguments ou similaires pour montrer que certaines de ces formules ne peuvent être attribuées à quelque philosophe postérieur aux tendances péripatéticiennes, qu'elles sont datées et signées, qu'il serait contraire à la vraisemblance qu'elles ne fussent pas d'Aristote. Tâche ardue. Mais c'est ainsi que le problème se pose. Considérons donc une seconde fois la doctrine de l'acte suprême qu'expose notre texte.

Doctrine qui, nous l'avons fait remarquer, passe sous silence un point essentiel. Car cet acte étant, ainsi que le précise le texte, celui de l'intellect divin, qui est l'ipséité de l'homme, ne peut être au premier chef ou uniquement qu'un acte d'intelligence. Or le texte ne le définit nulle part expressément en ces termes[1]. Ce qui plus est, il use pour le faire d'un critère qui ne porte pas du tout sur l'essence et le contenu de cet acte ; critère qui paraît purement formel, si l'on donne à cet adjectif sa signification moderne étrangère à Aristote. Il ressort, en effet, de ce texte que l'acte suprême est celui qui a sa fin en lui-même. C'est là sa caractéristique et, si l'on veut, sa définition, puisque les *Vertus de l'âme* n'en proposent pas d'autre.

Reportons-nous aux écrits d'Aristote, ceux qui sont généralement reconnus comme tels.

On sait assez que dans la hiérarchie de sa métaphysique comme dans l'échelle des valeurs, si l'on peut dire, qu'on rencontre dans son éthique, il assigne à l'acte d'intelligence le rang le plus haut. D'autre part, il formule également avec une grande netteté et à plusieurs reprises (entre autres, dès le 2e chapitre du 1er livre de l'Éthique de Nicomaque, ce qui

indiqué par Ibn Bâjja si l'écrit aristotélicien qu'il cite est authentique — mais d'Hermias tyran d'Atarnée et ami d'Aristote, lequel, comme on le sait, a composé un hymne, cité par Diogène Laërce et par Athénée en son honneur,(v. V. Rose, *Aristotelis. fragmenta*, n° 675, p. 422 sq.), hypothèse qui paraît vraisemblable. Si on l'accepte, il s'ensuit que le texte de l'*Éthique à Nicomaque*, tel que l'a connu Ibn Bâjja, mentionnait Hermias en tant que prototype d'un certain genre d'homme supérieur. Or, ce n'est pas le cas dans le texte qui nous est parvenu. Sur les rapports d'Aristote avec Hermias, v. Jaeger, *Aristoteles*, p. 112 sqq. ; Cf. sur Hermias aussi D. E. W. Wormell, *The literary tradition concerning Hermias of Atarneus*, *Yale Classical Studies* V, 1935, p.55-92.

(1) Formule qui brille d'autant plus par son absence qu'il ne peut y avoir l'ombre d'un doute quant au caractère de l'acte en question. v. *supra*.

ne laisse pas d'être significatif) sa théorie de l'acte fin en soi. Cependant il peut apparaître que celle-ci est moins mise en évidence, notamment en matière d'éthique, que le jugement de valeur qu'Aristote porte sur l'acte d'intelligence considéré comme tel. Et pourtant il semble parfois que cette théorie sous-tend la doctrine d'Aristote relative à la plus haute perfection humaine, de même qu'elle fonde en dernier lieu sa métaphysique, on pourrait presque dire tout son système philosophique. Car c'est elle qui légitime, si du moins on en croit certains textes, la notion d'ἐνέργεια[1] telle que la conçoit Aristote, et qui fut inconnue avant lui. En effet, un acte au sens strict du mot a— et cela le distingue du mouvement (κίνησις) sa fin en lui-même[2]. La vision, la *theoria*, la vie et aussi le bonheur de l'âme ce sont là des exemples d'actes n'engendrant rien en dehors d'eux-mêmes[3]. Or, être fin en soi, cela confère, au gré d'Aristote, une dignité très haute, supérieure, sans doute, à toute autre. Ce qui détermine le rang de la philosophie (plus précisément de la métaphysique) relativement aux autres sciences, c'est qu'elle est dans ce cas : elle est fin à elle-même, comme l'est l'homme libre[4].

Les mêmes considérations jouent, je l'ai déjà dit et c'est tout naturel, dans le système de l'éthique, domaine des valeurs (pour employer une fois de plus ce terme anachronique) par le fait que chez Aristote axiologie et ontologie tendent à se confondre, quoique évidemment moins et autrement que chez Platon. Elles se trouvent déjà dans le *Protreptique* d'Aristote où, au cours d'une confrontation de divers genres de vertus et d'actions[5] moyennant laquelle Aristote veut démontrer la supériorité de la sagesse et de la contemplation, il affirme que la préférence des hommes doit aller à ces dernières puisqu'elles sont aimées pour elles-mêmes et non pour ce qui résulte d'elles[6].

C'est là le critère du bonheur dans le 10e livre de l'*Ethique à Nicomaque*[7].

(1) Quelquefois Aristote emploie comme un équivalent de ce terme celui de πρᾶξις.

(2) v. *Métaphysique*, θ, 6, 1048 b, 18-34, et notamment cette phrase (1048 b, 20-29), qui est citée d'après l'édition de Ross : ἀλλ' ἐκείνη <ᾗ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις (pour ce dernier terme v. la n. précédente). Cela donne dans la traduction de J. Tricot (*La Métaphysique*, Paris 1948, II, p. 40) : « Seul le mouvement dans lequel sa fin est immanente est une action ». Dans d'autres textes, la notion d'acte semble conçue de façon quelque peu différente. Ce qui, en bonne logique, devrait tendre à estomper la distinction qui la sépare de la notion de mouvement ou à la faire définir autrement ; cf., par exemple, *Métaphysique*, θ, 8, 1049 b, 23 sqq.

(3) *Métaphysique*, IX, 8, 1050 a, 34-37.

(4) *Métaphysique*, I, 2, 982 a, 14 sqq et I, 2, 982 b. 19 sqq. Mêmes réflexions ou analogues dans le *Protreptique* d'Aristote ; v. Jamblique, *Protreptique*, c. V, p. 34 sq.

(5) Dans ce passage, le mot ἔργον semble parfois avoir le sens que plus tard Aristote assignera à ἐνέργεια.

(6) v. le Protreptique de Jamblique. c. VIII, p. 43. (v. aussi la suite). Sur une partie de ce passage du *Protreptique* d'Aristote et sur le contexte, v. Jaeger (*Aristoteles*, p. 69 sqq.) qui confronte ce texte avec le début de la *Métaphysique*.

(7) Et aussi dans le premier. v. *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 3, 1097 a, 25-1097 b, 21.

Critère absolu ? De prime abord, il peut apparaître comme tel, quel que soit le genre d'activité auquel il est appliqué.

« Si pareille affirmation ne nous satisfait pas, il faut placer [le bonheur] plutôt dans le déploiement d'une activité (ἐνέργειαν) comme nous l'avons dit auparavant ; or, parmi les activités, les unes sont nécessaires et souhaitables pour une autre raison qu'elles-mêmes, d'autres sont souhaitables pour elles-mêmes. Il en résulte évidemment que le bonheur doit être placé parmi ce qui est souhaitable en soi, et non pour une autre raison, car il n'a besoin de rien pour être complet et il se suffit entièrement à lui-même. Or sont souhaitables pour elles-mêmes les activités qui ne réclament rien en dehors de leur exercice même. Les actions (πράξεις) semblent bien répondre à cette condition, car agir (πράττειν) honnêtement et vertueusement, n'est-ce pas faire ce qui est souhaitable en soi »[1].

Cependant, comme Aristote le montre par la suite[2] les jeux satisfont également à cette condition ; et, de fait, semblent procurer le bonheur à ceux qui s'y adonnent. Néanmoins, le Philosophe se refuse à admettre que leur valeur soit cautionnée par son critère[3]. Ainsi il est amené à formuler la proposition suivante, qui restreint très sérieusement la portée de celui-ci : « Comme nous l'avons dit souvent, n'est vraiment appréciable et agréable que ce qui est tel pour l'homme vertueux (τῷ σπουδαίῳ) »[4].

Phrase qui pourrait marquer comme l'échec d'une tentative de fonder une théorie du bonheur *uniquement* sur le principe d'une éthique centrée sur la notion d'un acte qui est fin en soi[5]. On ne sait toutefois, puisqu'on ne trouve à ce sujet aucune indication dans le texte, si dans l'esprit d'Aristote cette tentative devait à un moment donné aboutir à une doctrine définitive, ou s'il ne s'agit pas simplement de l'amorce d'une discussion ; à tout prendre, c'est la deuxième possibilité qui paraît la plus vraisemblable.

D'autre part, lorsqu'on lit le chapitre suivant de l'Éthique à Nicomaque,

(1) *Éthique à Nicomaque.* X. 6, 2-3, 1176 a 35—1176 b 9. La traduction est de J. Voilquin.

(2) *Ethique à Nicomaque,* X, 6, 3 sqq.

(3) Une de ses raisons pour déprécier les jeux est que souvent ils portent préjudice à ceux qui s'y adonnent. Car ils les poussent à se désintéresser de leur santé et de leurs possessions (X, 6, 3). Dans un autre passage de ce chapitre (X, 6, 6), Aristote revient sur la constatation qu'il avait faite et d'après laquelle les jeux pourraient être regardés comme des fins en soi. Désormais, il est d'avis qu'on les pratique parce qu'ils reposent de l'action. Or celle-ci a besoin de ces intervalles de repos. Les jeux doivent être considérés en fonction de l'action (εὐεργεια) et ne sont pas des fins en soi.

(4) *Éthique à Nicomaque,* X, 6, 5, 1076 b, 24-26. La traduction est de J. Voilquin.

(5) Tentative dont l'intérêt aurait pu être surtout méthodologique. Car il aurait pu s'agir de montrer que le bonheur suprême est celui que procure la *théoria*, sans examiner cette dernière, et peut-être sans la nommer sauf par périphrase ; en faisant uniquement état de cette caractéristique qu'elle a d'être une fin à elle-même. En effet, il paraît certain qu'Aristote même s'il a envisagé la tentative en question n'a jamais douté de la précellence de la vie théorique.

soit le 7e du Xe livre, l'idée de soupçonner la possibilité d'une tentative de ce genre ne peut venir à l'esprit. C'est que l'activité qui constitue le bonheur y est donnée comme connue dès le début — c'est l'activité de l'intellect ; il ne s'agit que d'apporter des preuves légitimant cette façon de voir. L'une d'elles fait valoir que cette activité « ne poursuit aucun but extérieur à elle-même »[1]. Ce n'est, toutefois, qu'un argument parmi d'autres dont certains, il est vrai, sont apparentés à celui-ci et peuvent à la rigueur y être ramenés[2]. Cependant, c'est une considération différente qui, dès le début du chapitre, est censée emporter la conviction : « S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute ». C'est un corollaire de la proposition citée plus haut du 6e chapitre d'après laquelle « n'est vraiment appréciable et agréable que ce qui est tel pour l'homme vertueux ».

Cette caractéristique qu'ont les activités suprêmes de l'homme d'être des fins à elles-mêmes est peut-être mise davantage en relief dans un passage du 7e livre de la *Politique* d'Aristote (3, 1325 b sqq.), dont il a été déjà question : c'est un passage qui pourrait dériver de l'écrit « exotérique » mentionné au début de ce livre de la Politique. Voici la traduction due à Thurot, d'une partie de ce passage :

« Mais si ces réflexions sont justes et s'il faut admettre que bien agir et être heureux sont une même chose, il s'ensuit que pour un État en général et pour chacun en particulier, la manière de vivre la plus parfaite est la vie active. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire, comme quelques-uns se l'imaginent, que cette activité (τὸν πρακτικόν) se porte sur les autres, ni que l'on considère uniquement comme actives les pensées qui naissent de l'action et qui en sont les résultats ; ce sont bien plutôt celles qui n'ont d'autre but qu'elles-mêmes, les contemplations et les méditations qui se concentrent en elles-mêmes.[Car] bien faire est leur but et, par conséquent, c'est déjà une action. Ce sont principalement les hommes qui agissent par leur pensée que nous regardons comme les véritables auteurs mêmes des actes externes ».

Passage qui, comme je l'ai déjà noté, et contrairement à notre texte arabe, nommé *expressis verbis*, les activités qui sont des fins à elles-mêmes ; ce sont les contemplations et les méditations. D'autre part, et en cela le passage se rapproche de ce texte (et aussi de Métaphysique, IX θ, 8, 1050 a 34-37), il laisse entendre que la supériorité de ces activités est déterminée par cette immanence de leurs fins[3].

(1) X, 7, 7, 1177 b, 20. La traduction est de J. Voilquin.

(2) Ainsi, celui qui fait état de l'αὐτάρκεια qu'assure l'activité en question, est celui également qui montre que la vie théorique permet de jouir du loisir (σχολή).

(3) Nulle mention dans ce passage de la *Politique* de l'objection que s'est posée

Ces textes épars et capitaux du Corpus aristotélicien prouvent, d'une part que la valeur absolue reconnue à l'acte qui est une fin en soi[1] a servi de principe à l'éthique du Philosophe et plus particulièrement à sa conception de l'état le plus haut auquel l'homme peut parvenir. D'autre part, ils montrent qu'à un moment donné, peut-être même, mais on n'en sait rien, dès le début de ses réflexions sur cette matière, Aristote a découvert l'insuffisance de ce principe tant qu'il n'est pas complété par un autre — qui, de fait, le rend surérogatoire — et qui consiste en l'affirmation de la valeur absolue de l'acte d'intelligence et de la vie théorique.

On connaît la fortune de ce dernier principe auprès des philosophes grecs et autres postérieurs à Aristote : elle fut immense. La notion de l'acte fin de lui-même — qui est évidemment identique à l'acte d'intelligence, mais la différence de l'expression met en cause la structure du système, — ne fut pas oubliée pour autant et ne pouvait pas l'être, puisque les ouvrages d'Aristote étaient étudiés de prés, mais il ne semble pas qu'à aucun moment elle ait servi de façon indépendante à fonder la conception du bonheur suprême de l'homme. Elle apparaît surtout conjointe et intégrée à l'ensemble des doctrines relatives à la valeur de la vie théorique. Tout au moins, on précise que l'acte fin de lui-même dont on traite à l'occasion est l'acte d'intelligence. Il serait proprement inconcevable qu'un aristotélicien ayant lu l'Éthique à Nicomaque ne le mentionnât pas explicitement même dans un texte aussi bref qu'est celui des *Vertus de l'âme* tel qu'il figure chez Miskawayh[2].

En revanche, aucune difficulté à porter cette omission d'ailleurs toute relative, sur le compte d'Aristote même, puisque dans la pensée de celui-ci la théorie de l'acte fin en soi primait — du moins on en a parfois l'impression nette — à certains moments et, peut-être originairement, le concept de l'acte d'intelligence, qui sous certains rapports pouvait apparaître comme dérivant d'elle et de portée moins générale[3].

Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 6, et qui tient au fait que les jeux et amusements peuvent aussi passer pour des fins en soi. Omission dont il serait évidemment hasardeux de tirer un argument en faveur de la thèse de Jaeger (v. *supra*) d'après laquelle ce texte remonte à une époque où la pensée d'Aristote n'a pas encore pris sa forme définitive.

(1) C'est une conception qui peut apparaître comme la conséquence logique des considérations qu'on rencontre dans le *Philèbe* (53 d sqq.)

(2) Il est vrai que la conclusion de ce texte traite, et dans un esprit authentiquement aristotélicien, de l'activité intellectuelle de l'homme supérieur. N'empêche qu'aucun raccord n'est fait entre ce passage et celui central qui expose la doctrine de l'acte fin en soi. L'omission que nous avons relevée reste ainsi flagrante.

(3) C'est ce que paraît avoir vu Hegel, qui dans son exposé de l'éthique d'Aristote traite tout d'abord de cette théorie (v. *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, I, 1, 3, B, 3 b, Werke, éd. C. L. MICHELET, XIV, Berlin 1842, p. 349). Le passage qu'il lui consacre est d'une importance capitale ; c'est l'un de ceux qui éclairent le mieux l'économie du système d'éthique aristotélicien. Or il en ressort que Hegel considère que dans ce système la notion de la félicité qui est « l'acte d'une vie ayant

Dans cette hypothèse le fait que notre texte arabe n'indique, comme nous en avons fait la remarque, le caractère de l'acte qui est une fin à lui-même que de façon quelque peu détournée, quoique suffisamment claire, en disant qu'il émane de l'ipséité de l'homme, qui est l'intellect divin, et que c'est en vue d'elle qu'il s'accomplit, accuserait la volonté de s'en tenir dans le passage très dense dont il s'agit au concept fondamental de la théorie sans ajouter des déterminations particulières. C'est, comme on voit, un argument *e silentio* ; en l'occurrence, il me semble valable.

Des considérations analogues à un certain point de vue jouent pour quelques autres doctrines dont il est question dans le texte ; celle de la providence divine, niant que faire le bien à autrui puisse être un but primordial des actes de Dieu ; celle portant sur l'attitude de l'homme parfait envers ses semblables, et qui formule la même négation au sujet des actes de celui-ci ; celle de la connaissance *a priori* que, arrivé au grade suprême, l'on a des choses divines. Autant de doctrines qui, bien qu'énoncées dans les écrits d'Aristote, ou se trouvant dans la logique de son système, sont restées (sauf, peut-être, la dernière à certaines époques) en quelque sorte secrètes, ayant été passées sous silence, ou presque, par les exégètes ou reléguées à l'arrière-plan[1]. Il est difficile ou impossible d'imaginer qu'un auteur postérieur ait su et voulu — car certaines sont très osées — les recueillir dans un texte cohérent basé sur la notion de l'acte fin en soi et les exposer avec exactitude et sans le moindre recours à l'amphigouri qui a aidé parfois des péripatéticiens même conséquents à dissimuler la conception choquante d'après laquelle un acte qui aurait pour fin le bien d'autrui serait indigne de Dieu et des hommes parfaits[2].

sa fin en lui-même » (*Die Energie des um seiner selbst willen seyenden Lebens*, c'est l'interprétation que propose Hegel de ζῶης τελείας ἐνέργεια, *Éthique à Eudème*, II, 1, 1219 a, 36) est antérieure à la doctrine de l'intellection.
Elle semble donc être plus fondamentale que cette doctrine. Au reste, l'intellection est identifiée à l'acte dont il vient d'être question.

(1) Il est vrai que, comme nous l'avons vu, la théorie de la providence divine qu'on rencontre dans la deuxième partie des *Vertus de l'âme* semble rejoindre celle qu'Alexandre d'Aphrodise voulut attribuer à Aristote. Mais il n'y a pas pour autant la moindre apparence que le texte doive être mis sur le compte de l'école du Commentateur. Le rôle qu'il assigne en éthique à la théorie de l'acte fin de lui-même et d'ailleurs tout son mode d'expositions s'inscrivent en faux contre cette hypothèse. Après Alexandre, l'opinion qui veut que la bienfaisance soit une caractéristique divine se retrouve même chez des philosophes à tendances péripatéticiennes. Ainsi chez Thémistius, un éclectique, mais dans la pensée duquel la composante aristotélicienne est, sans doute, la plus importante. En effet, il dit, dans un de ses discours il est vrai, c'est-à-dire dans un écrit où, peut-être, il serait déplacé de chercher la rigueur dans la conception ou dans l'expression, que l'une des choses qui distinguent Dieu est de faire, de façon ininterrompue, le bien aux hommes ; v. THÉMISTIUS, *Orationes*, éd. W. DINDORF, Leipzig 1832, p. 92.

(2) Souvenons-nous, d'autre part, que le texte dont il s'agit est accolé à une première partie qui porte l'empreinte du néoplatonisme, école qui s'oppose catégoriquement à

Souvenons-nous, d'autre part, que le texte dont il s'agit est accolé à une première partie qui porte l'empreinte du néo- platonisme — école qui s'opposant catégoriquement à la doctrine de la providence dont il vient d'être question, n'admet pas que les entités divines se désintéressent de ce qui leur est inférieur. Ce qui ne peut que susciter l'hypothèse d'après laquelle ce fut d'un adepte de cette école que l'écrit que les sources musulmanes intitulent *Les Vertus de l'âme* reçut la forme sous laquelle il nous est parvenu. Or, le remaniement néoplatonicien (dont il faut bien admettre la probabilité) n'a pas altéré le caractère péripatéticien sans concessions de la seconde partie du texte. Il se pose donc un problème, qui se résout très facilement si l'on considère que le remanieur n'a pas voulu ou n'a pas osé apporter des retouches vraiment sérieuses à un texte reconnu comme authentiquement aristotélicien.

A tout prendre, il me semble que l'hypothèse de beaucoup la plus probable, peut-être la seule qui, si l'on examine toutes les données du problème, entre en ligne de compte, est celle qui attribue la seconde partie du texte cité par Miskawayh à Aristote[1].

Peut-on situer le passage en question dans l'évolution de la pensée de celui-ci ? Vu l'existence de théories très différentes relatives à cette évolution et l'état mouvant du complexe de problèmes qui la concerne, il faudrait d'abord prendre parti dans ce débat. Cependant, on serait fondé à considérer que, étant donné la fonction que la théorie de l'acte fin en soi remplit dans le passage en question, il est probable que celui-ci remonte à une époque antérieure à celle du Xe livre de l'*Éthique à Nicomaque*[2].

S. Pines.

la théorie de la providence à laquelle il vient d'être fait allusion et à ce qui en découle. Pour que le philosophe néoplatonicien ou sympathisant qui a remanié notre texte ait repris cette théorie, il fallait sans doute qu'à ce moment ce texte eût déjà reçu la consécration qu'apporte l'attribution à Aristote.

(1) D'autres passages attribués à Aristote dans des textes arabes, et qui peuvent être authentiques, ont été étudiés par M.R. Walzer : *Un frammento nuovo di Aristotele*, *Studi italiani di filologia classica*, 1937, pp. 125-137 ; *Fragmenta graeca in litteris arabicis*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1939, pp. 407-422. Des versions des passages en question figurent dans le choix des fragments traduits en anglais par Sir David Ross : *Select fragments*, The works of Aristotle translated into English, vol. XII, Oxford 1952, pp. 23 et 26.

(2) L'hypothèse d'après laquelle notre texte serait identique à l'écrit « exotérique » dont il est question au début du 7e livre de la *Politique* (v. *supra*, p. 31) fournirait également, si elle était acceptée, un point de repère chronologique.

UN CHAPITRE DE L'HISTOIRE DU CONFLIT ENTRE LA KABBALE ET LA PHILOSOPHIE

LA POLÉMIQUE ANTI-INTELLECTUALISTE DE JOSEPH BEN SHALOM ASHKENAZI DE CATALOGNE

Introduction

Les relations furent multiples et complexes entre la spéculation philosophique pratiquée au sein du judaïsme depuis le début du xe siècle et la mystique théosophique, dite Kabbale, qui y fit son apparition vers le milieu du xiie. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de souligner l'ambiguïté de l'attitude des ésotéristes envers la philosophie[1] : il est rare, tout au moins depuis le xiiie siècle, qu'ils ne soient pas familiarisés avec ses principaux thèmes et doctrines d'inspiration néoplatonicienne ou aristotélicienne ; ils utilisent constamment le vocabulaire, les formules, les schémas cosmologiques et métaphysiques qu'elle a élaborés, tout aussi bien que les théories médicales et astrologiques qu'elle véhicule sans toujours les avoir complètement intégrées. Ils la neutralisent quelquefois par un concordisme plus ou moins adroit qui va, dans tous les cas, à montrer que la sagesse propre, traditionnelle et secrète d'Israël offre à ses adeptes des valeurs essentiellement les mêmes que les doctrines spéculatives ; les croyants n'ont, dès lors, rien à envier aux disciples des philosophes. D'autres ésotéristes s'attachent à mettre en évidence comment la philosophie est dépassée par un enseignement qui lui laisse sa vérité sur son plan propre, mais qui prétend, lui, ouvrir une voie vers des niveaux d'être que la connaissance discursive est incapable de concevoir, à plus forte raison de pénétrer. Une attitude plus radicale, qui peut d'ailleurs se combiner avec les deux précédentes, consiste à infliger des notes sévères d'hétérodoxie à la philosophie pourtant exploitée sans scrupule et démarquée sans vergogne.

On connaît les motifs et les visées de cette dernière prise de position :

(1) Voir *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, 1947, p. 199-201 ; *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-mars 1955, p. 79-81, avec indications bibliographiques.

réaction en face du rationalisme par certains côtés excessif que professèrent dans le judaïsme maints épigones de Maïmonide et d'Averroès en Espagne et en Provence[1].

Au rationalisme jugé dissolvant des intellectuels les Kabbalistes entendirent opposer une doctrine qui mît en relief l'essence suprarationnelle des croyances religieuses, inséparables dans le judaïsme traditionnel de l'observance stricte des préceptes de la Loi révélée. De plus, celle-ci n'est pas uniquement, pour l'ésotérisme juif, une règle de vie dont le rôle ne serait que social et éducatif en tant que préparation éloignée à la perfection intellectuelle et seule salvifique au gré des philosophes. La Tora, écrite et orale, manifeste certains aspects de la vie intérieure de l'inconnoscible Déité ; la moindre infraction à ses commandements positifs ou négatifs provoque des perturbations catastrophiques dans la vie de l'individu, dans le destin de la communauté d'Israel et jusque dans les structures solidaires du monde visible et du monde invisible[2].

Il y a plusieurs cas d'espèce de cette hostilité foncière à la philosophie ; ils pourraient et devraient être tous étudiés. Celui que nous avons choisi se recommande par l'abondance, l'homogénéité et la relative facilité d'accès de la documentation à mettre en œuvre. Par surcroît, il nous fournira un exemple très éclairant de la critique résolument négative et même acerbe non seulement des positions philosophiques s'autorisant, à tort ou à raison, de Maïmonide, mais des propres thèses de celui-ci, avec des modalités que nous aurons à scruter au cours de cette recherche.

***

L'édition princeps du « Livre de la Création » *(Séfer Yeṣîra*, Mantoue 1562) et celles qui en dérivent, renferment un commentaire attribué à Abraham ben David, rabbin languedocien contemporain de Maïmonide

(1) Il y a beaucoup à dire de « l'averroïsme » juif, d'ailleurs nullement homogène, et nous espérons revenir bientôt sur la question. En bref, on peut affirmer que les penseurs juifs ont, ce qui est assez naturel, surtout connu Ibn Roshd commentateur d'Aristote et champion d'un péripatétisme épuré ; en revanche, ce qu'il y a de positivement musulman chez le philosophe andalou leur a échappé dans une large mesure.

(2) Il a été montré que l'intellectualisme philosophique a fourni, avec le déterminisme astrologique plaqué là-dessus vaille que vaille, une infrastructure idéologique commode à la classe dirigeante des Juifs d'Espagne composée de financiers et de médecins de cour ; ceux-ci en firent un usage judicieux en vue de l'exploitation sociale et de l'oppression fiscale exercée à l'endroit des classes pauvres dans les communautés juives sur lesquelles ces potentats avaient la haute main ; voir S. M. Stern, *Rationalists and Kabbalists in Medieval Allegory*, dans *Journal of Jewish Studies*, VI, 1955, p. 73-86. La Kabbale exprime donc, entre autres choses, la protestation des exploités contre la ploutocratie prédominant dans la société juive d'Aragon et de Castille au treizième et au quatorzième siècle. Il était expédient de rappeler ce facteur social qu'il ne faut ni minimiser ni majorer indûment. Ceci dit, cet aspect de la situation historique du judaïsme n'interviendra pas dans la présente recherche.

et effectivement connu comme Kabbaliste. Ainsi que l'a établi M. G. Scholem[1], cette attribution est mal fondée et l'auteur véritable du commentaire est un certain Joseph ben Shalom, de la famille de Juda le Pieux, célèbre mystique juif d'Allemagne[2]. Joseph ben Shalom, surnommé Ashkenazi, en raison de ses origines, vécut cependant en Catalogne, sans doute à Barcelone, au début du XIVe siècle (il utilise le *Zôhar* sans le nommer), certainement avant 1358, date à laquelle il attendait la venue du Messie. Outre le commentaire sur le « Livre de la Création », il a laissé une explication kabbalistique fort étendue sur les premiers chapitres de la Genèse (création du monde et chute du Premier Homme)[3] et des notes sur les Psaumes[4].

Dans sa précieuse étude, M. Scholem n'a pu consacrer que quelques pages rapides[5] ou contenu doctrinal de la seconde œuvre. Il a parfaitement reconnu que Joseph ben Shalom était radicalement hostile à la philosophie ou plutôt aux « philosophes » et n'a pas manqué de reproduire quelques extraits caractéristiques à cet égard. Il soutient néanmoins, avec deux citations à l'appui, que cette hostilité ne s'étendait pas à Maïmonide dont, selon le Kabbaliste, les philosophes mécréants invoquaient faussement le patronage. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans la suite de notre étude.

*
* *

Pour couper court à tout malentendu, hâtons-nous d'avertir que la réfutation de la philosophie n'est pas l'objet principal des deux œuvres que Joseph ben Shalom a léguées à la postérité. Dans l'une et l'autre[6] [le Commentaire sur le « Livre de la Création » fut écrit après celui de la Genèse], il développe sa doctrine personnelle. Ici et là, l'exposé, d'ailleurs morcelé par les articulations des textes commentés, est assez chaotique ; il laisse cependant nettement ressortir les thèses du commentateur. Mais cette doctrine même dont l'armature est formée par les spéculations déjà

(1) Dans la revue hébraïque *Kirjath Sepher* IV, mars 1928, p. 286-302.

(2) Mort à Ratisbonne, en 1217 ; voir sur lui SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 2e édition, 1946, endroits marqués à l'index *s. v.* Jehudah the Hasid.

(3) Elle est conservée en deux exemplaires, dans les manuscrits hébraïques 841 et 842 de la Bibliothèque Nationale de Paris (pour plus de brièveté nous citerons ce texte sous la désignation inexacte *Commentaire sur la Genèse*). — Dans le périodique cité, t. V, octobre 1928, p. 263-266, M. Scholem attribuait au même auteur le commentaire intitulé *Or ha-gânûz* sur le *Séfer ha-Bâhir*. Il est revenu depuis sur cette opinion et il a restitué ce commentaire à son auteur véritable, le Kabbaliste Méir ben Abi Sahula, du reste compatriote de l'auteur qui nous occupe. Corriger en conséquence notre *Juda ben Nissim Ibn Malka*, p. 185.

(4) Même fonds, ms. 765, fol. 162 v°-168 v° ; cf. SCHOLEM, *Kirjath Sepher* IV, 296.

(5) Pages 297-300.

(6) Les notes sur les Psaumes, purement kabbalistiques, ne touchent presque pas à ces problèmes et nous aurons rarement à les citer.

anciennes et très complexes sur les dix *sefîrôt* et dont le trait le plus saillant est une théorie radicale de la métensomatose universelle[1] ne pouvait pas ne pas se heurter violemment avec la philosophie sur toutes les grandes questions controversées à l'époque : la traduction de la pensée par le langage et l'écriture , ainsi que le principe même de l'interprétation de cet ensemble de textes d'un caractère particulier qui forment la révélation biblique ; la cosmologie et l'ordonnance du monde visible, avec le problème du miracle, rupture momentanée de l'ordre « naturel » que la philosophie veut constant et inaltérable, et la notion même de « nature » ; l'anthropologie, surtout considérée sous le rapport de l'action divine dans le monde sublunaire : autrement dit, les problèmes de la prescience, de la providence, de la communication entre l'homme et les ordres d'être surhumains par la prophétie, et aussi l'action des forces occultes que certains hommes sont à même de capter au moyen des procédés de la magie et de la sorcellerie ; problème des fins dernières, avec critique de la théorie de l'intellection selon les philosophes et par suite de la soi-disant perfection intellectuelle regardée par eux comme condition de la béatitude éternelle ; enfin la signification véritable de la rétribution dans l'au-delà. Voilà, croyons-nous, les thèmes qui peuvent être dégagés des textes de Joseph ben Shalom et qui formeront dès lors la trame de nos analyses[2]. Nous laissons pour la fin l'examen critique des quatre-vingt-quatorze thèses en lesquelles notre auteur résume la doctrine des philosophes pour en faire, quant à lui, un usage kabbalistique peu clair pour nous.

(1) Voici dans quels termes M. Scholem caractérise la doctrine cardinale de notre auteur (*Encyclopædia Judaica*, article *Kabbala*, t. IX, 708) : « La forme la plus importante sous laquelle ait été enseignée la métempsychose comme loi cosmique universelle est le panpsychisme radical de Joseph ben Shalom Ashkenazi (Pseudo Rabbi Abraham ben David) [...]. Toutes les choses, depuis la sefîra *Ḥokmâh* [Sagesse ; la deuxième d'en haut de la hiérarchie dénaire] jusqu'à la dernière pierre sur la terre sont soumises à l'intérieur de l'*hylé* [et] conformément aux lois fixes de la causalité, à un processus de transformation *(dîn bené ḥalôf)* [« loi des êtres sujets au changement »] ou *sôd ha-shilluaḥ* [« mystère de la projection », mais voir ci-après, n. 51, n. 2] qui dure à travers tous les cycles du monde. Cette doctrine d'une métamorphose générale des formes va beaucoup plus loin que la 'migration des âmes' au sens habituel ; en effet, selon elle, même l'âme subit la métamorphose avec le reste ». Cf. aussi *Major Trends*, p. 217.

(2) Bien entendu, ces thèmes s'enchevêtrent dans les textes, d'où quelques entorses à l'enchaînement logique, et factice, de nos analyses, et aussi quelques redites, impossibles à éviter sans sacrifier la cohérence de l'ensemble.

CHAPITRE PREMIER

I. — Le langage, l'écriture et l'herméneutique scripturaire

Le problème de l'origine et de la nature profonde du langage, qui a préoccupé l'antiquité classique comme les anciens Rabbins, devait se poser avec une acuité particulière dans l'ésotérisme juif. Déjà une œuvre prékabbalistique comme le « Livre de la Création » repose tout entière sur le postulat d'une corrélation existentielle du signe verbal ou graphique et de la chose désignée. Le langage, dont les « éléments » sont les lettres, exprime la totalité de ce qui est, d'où la conclusion implicite que la connaissance de la totalité de ces éléments dans toutes leurs combinaisons possibles équivaut à connaître l'essence de toutes choses et même à exercer un pouvoir sur elles. Ceci admis, il ne pouvait être qu'évident aux yeux d'un Juif croyant, convaincu de l'inspiration littérale des divines écritures, que celles-ci renfermaient dans les vingt-deux lettres formant l'alphabet hébraïque tout le mystère de l'être. Enfin, pour la Kabbale classique qui regarde toutes choses, chacune sur son plan ontologique propre, comme manifestant quelque aspect de la Divinité, la langue hébraïque, véhicule de la Révélation scripturaire, donc de l'ensemble symbolique le plus significatif qui puisse être, est nécessairement, avec le système graphique qui lui sert de support, un phénomène irréductible au niveau des activités et des productions humaines[1].

Or, la thèse commune des « philosophes » qui faisait du langage une convention humaine fut approuvée sans l'ombre d'une hésitation par Maïmonide qui écarta en même temps et avec une brièveté témoignant du médiocre intérêt qu'il prenait au problème, la thèse adverse et plus courante chez les théologiens juifs, de l'origine « naturelle » des langues[2].

(1) Voir *Major Trends*, pp. 14, 17, 133 sq., 381 (notes 52 et 53) ainsi que les passages marqués à l'index *s. v.* Alphabet ; et aussi la page pénétrante de M. Louis Gardet, dans son article *Vraie et fausse mystique*, *Revue Thomiste*, 1954, pp. 322-324.

(2) *Guide* II, 30 (Munk, p. 253 sq. ; contexte : certains énoncés de la Bible ou de la tradition dont le sens littéral étonne et choque, renferment en réalité des vérités philosophiques : « Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est le passage : *Et l'homme* [Adam] *imposa des noms* (Genèse II, 20) qui nous apprend que les langues sont *conventionnelles* et non pas *naturelles*, comme on l'a cru ». Voir sur cette question le savant article de M. Alexandre Scheiber, *Das Problem des Ursprungs der Sprache im jüdischen Schrifttum*, dans *Magyar Zsidó Szemle* (« Revue juive de Hongrie ») LIV, 1937, pp. 334-349 et l'aperçu de M. H. A. Wolfson dans son étude *The Veracity of Scripture in*

Là-contre, Joseph ben Shalom s'élève de toutes ses forces et critique âprement la théorie de la « convention »[1] dans un long développement de son commentaire sur la Genèse dont il est nécessaire de prendre connaissance en grande partie[2].

« Considère la thèse des philosophes qui affirment que les noms de toutes les créatures sont de convention. S'il en est comme ils disent, pourquoi les anges furent-ils incapables d'imposer des noms à chaque espèce[3]. De plus, en quoi la fixation des noms par convention est-elle (une marque de) sagesse? L'expérience quotidienne enseigne que les voleurs, les brigands, les assassins, les individus de mauvaises mœurs qui craignent que leurs agissements ne soient manifestés au grand jour donnent, par convention, des noms aux crimes qu'ils perpètrent. Il n'y a (donc) là nul signe particulier de sagesse qui aurait engagé Dieu à déclarer aux anges que la sagesse de l'homme était supérieure à la leur en raison de l'imposition des noms. Davantage, du fait que Dieu fut appelé (par Adam) YHWH, parce qu'il est le Seigneur de l'Univers, il appert que les noms font connaître l'essence et la quiddité du nommé. Ainsi l'homme est

Philo, Halevi, Maïmonides and Spinoza, dans *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York 1950, surtout pp. 609-621. Cf. maintenant Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris 1956, pp. 37-47 et, pour un parallèle patristique fort instructif, J. Danielou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, *REG* 1956, pp. 412-432.

(1) Nous analyserons deux autres textes kabbalistiques de grande importance à cet égard dans l'Appendice Ier — Rappelons ici qu'un penseur comme Joseph Ibn Waqâr, adepte déclaré de la Kabbale, mais en même temps disciple de Maïmonide et d'Averroès, entreprendra un peu plus tard d'esquisser une théorie des noms symboliques employés pas les ésotéristes, tout en maintenant la théorie de l'origine conventionnelle du langage; voir notre analyse dans *Sefarad* X, 1950, pp. 37-41.

(2) Ms 841, fol. 104-105 v°; 842 , fol. 63 v°-64 v°.

(3) Pour saisir le point de départ littéraire de l'argumentation qui suit, il faut rappeler l'amplification de Gen. II, 19-20, dans le *Midrash* dit *Genèse-Rabba* (que notre auteur utilise souvent comme canevas de ses exégèses théosophiques) 17, 1 (éd. J. Theodor, Berlin 1912, p. 155 sq. ; le commentaire de l'éditeur cite les textes parallèles) : « Lorsque le Saint, béni soit-il, s'apprêta à créer le Premier Homme, il délibéra avec ses serviteurs angéliques. Il leur dit (Gen. I, 26) : 'faisons l'Homme'. Les anges répliquèrent : quelle (sera) la nature de l'Homme ? (Dieu) leur répondit : sa sagesse est supérieure à la vôtre. Que fit le Saint, béni soit-il ? Il amena devant les anges des animaux domestiques, des bêtes sauvages et des oiseaux, et les interrogea (les anges) : cet être, puis tel autre, quel nom a-t-il ? Ils ne surent que répondre. Dieu fit (alors) passer (les animaux) devant l'Homme et l'interrogea : quel est le nom de cet être -ci ? L'Homme répondit : Bœuf. Et de cet autre ? Chameau. Et de ce troisième ? Ane. Et de celui-là encore ? Cheval. C'est ce qui est écrit (Gen. II, 20) : 'L'Homme imposa des noms à tout animal domestique' etc. Dieu lui dit alors : Et toi, quel nom as-tu ? L'Homme : il convient que mon nom soit Adam, car j'ai été créé de la terre *('adâmâh)*. Et moi (reprend Dieu) quel est mon nom ? L'homme répondit : il convient que ton nom soit YHWH et (= car) tu es seigneur de toutes les créatures [le Tétragramme, nom propre de Dieu, doit se prononcer *Adonay* « Seigneur »]. (C'est dans ce sens, ajoute un autre Docteur, qu'il est dit dans Isaïe XLII, 8) 'Je suis YHWH, c'est là mon nom' : c'est là mon nom que le Premier Homme m'a donné ».

appelé *'âdâm*, parce qu'il a été créé de la terre *('adâmâh)*[1]. C'est pourquoi il est devenu clair pour lui [le Premier Homme] que ce sont les noms qui font connaître l'essence du nommé par (tel) nom précis, sa quiddité, son origine, ses œuvres, son avance ou son recul sur l'échelle ontologique[2], (bref) toutes les situations des créatures[3] [...] Ce(tte corrélation du nom et du nommé) est exploité(e) par [littéralement : 'est une porte et une entrée pour'] ceux qui prédisent l'avenir à l'aide des noms des hommes. En effet, (les devins) se fondent sur les noms propres pour répartir les hommes entre les douze signes du zodiaque, en combinant ceux-ci avec la course du soleil ou de la lune ou des planètes ou encore avec les constellations diverses. Moyennant ces procédés, le devin est capable d'indiquer ce qu'un tel a mangé tel jour et ce qu'il mangera un jour futur, et aussi de mettre au jour les faits et gestes des ancêtres de son client et l'avenir personnel de celui-ci. Il existe d'innombrables livres sur cette discipline[4]. Pareillement, le nom indique et atteste sans aucun doute la naissance et la corruption, dans l'ordre ascendant et descendant, par rapport au monde des dix *sefîrôt*, ainsi que tous les autres détails concernant la destinée (de chaque être) [...] (c'est là le sens du verset, Genèse II, 19) : 'tout être portera le nom que l'Homme lui aura imposé (suivant) *Ame vivante*'[5].

(1) Ceci d'après le *Midrash* cité, suivi aussi par Maïmonide (cf. *Guide* I, 14, Munk, p. 64). Cette interprétation est formellement contestée par le Kabbaliste auquel nous nous référions tout à l'heure ; voir Appendice I.

(2) Nous traduisons ainsi faute de mieux *shelaḥ*, terme emprunté à Job XXXIII, 18 et XXXVI, 12. Pour le Kabbaliste « passer par le *shelaḥ* » (au sens obvie « arme de jet », comme nous disons « être passé par les armes ») signifie ésotériquement « être lancé dans le courant de la migration universelle » (le même mot peut signifier aussi « conduite d'eau, canal » cf. Néhémie III, 15 : cette signification convient également à l'usage que notre Kabbaliste fait du vocable).

(3) Dans ce qui suit, l'auteur rappelle deux passages talmudiques qui vont dans le sens de sa thèse. Dans *Berâkôt* 7 b, les Rabbins tirent l'équivalent de l'adage *nomina sunt omina* (dans leur parler araméen : *shemâ gârêm* « nomen determinat ») de Ps. XLVI, 9 où ils lisent, selon un de leurs procédés d'interprétation accomodatice (qui ne lève pas, on le sait, le sens littéral) *shêmôt*, « noms », à la place de *shammôt*, « ravages » ; autant dire qu'une des grandes œuvres de Dieu est d'avoir assigné aux êtres des noms révélateurs de leur caractère et de leur destin. L'autre texte est *Yômâ* 83 b où un Docteur conclut à la perversité d'un individu qui porte un nom dont les éléments se retrouvent dans un verset biblique (Deut. XXXII, 20) condamnant la malignité des Israélites ingrats envers Dieu. Ces passages talmudiques ont déjà été cités pas notre auteur dans un développement antérieur (841, fol. 62 v°, 842, fol. 39) que nous retrouverons par la suite. Là aussi le Kabbaliste s'inscrit en faux contre la thèse des philosophes sur l'origine du langage.

(4) L'original est encore plus hyberbolique : « des milliers, des centaines et des myriades ». — Sur la divination par les noms qui a passé de l'occultisme antique dans la superstition médiévale d'expression arabe, hébraïque et latine, voir les références données par Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, t. I, pp. 679, 682 sq., 692-694, 713 ; t. II, pp. 276 sq., 319.

(5) Ce calque est conforme à l'interprétation kabbalistique du verset que Joseph ben Shalom va donner dans ce qui suit.

Nous lisons dans le *Séfer ha-Bâhîr*[1] : 'd'où savons-nous que le nom d'un homme est son corps? C'est qu'il est écrit (Prov. X, 7) : *le nom des impies pourrira*'. Or en quoi la putréfaction affecte-t-elle le nom? En réalité, il faut déduire de ce texte que l'essence de l'homme, qui est inscrite dans les dix *sefîrôt*, est son nom et son corps[2]. Et cette considération (permet de découvrir) le sens ésotérique (du *midrash*) selon lequel Dieu fit connaître aux anges les noms de toutes les créatures terrestres[3]. Il s'agissait cependant alors du mode d'être de celles-ci dans chacune des *sefîrôt*, avant que l'homme leur imposât des noms. Dieu fit donc savoir aux anges que, sans étude (préalable), mais (uniquement) en vertu de sa sagesse, l'homme contemplerait les degrés supérieurs [d'être : les *sefîrôt*], connaîtrait chaque espèce et chaque individu et imposerait (en conséquence) à chacun le nom[4] qui lui est particulier dans les *sefîrôt*, nom qui est celui de notre Dieu[5]. C'est ce que signifie le verset : 'tout être portera le nom que l'homme lui aura imposé (suivant) *Ame vivante*. (Autrement dit,) l'homme dénommera les êtres conformément au mystère des âmes en ordre descendant, ce que symbolise le mot 'âme' et selon le terme des ascensions des âmes que symbolise le mot 'vivante'[6]. C'est suivant leurs

(1) Voir *Bâhir*, éd. R. Margaliot, § 80, p. 35 (impr. Vilna 1883, § 35, fol. 8 d).

(2) Le nom et l'être physique de l'homme représentent chacun selon son mode propre, l'archétype séfirotique du sujet considéré, et il leur advient analogiquement tout ce qui advient à cet archétype.

(3) Nous venons de voir que la *Genèse-Rabba* dit à peu près le contraire. Le Kabbaliste semble cependant raisonner ainsi : les Anges ayant avoué leur ignorance des noms, Dieu les leur enseigne, ce qui leur permettra ensuite de se convaincre de la supériorité de l'Homme qui saura imposer, sans les avoir jamais appris, les noms justes à chaque être. D'autre part (voir la phrase suivante), les anges n'étant pas des êtres terrestres, les noms que Dieu leur apprit se réfèrent eux aussi, non pas au mode d'être terrestre mais au mode idéal, « archétypique » des choses nommées.

(4) Mot rétabli par conjecture ; le texte des manuscrits est altéré.

(5) La suite du texte éclaircira cette assertion étrange à pemière vue.

(6) « Ame » est *'Aṭârâh*, dixième et dernière *sefîra*, donc la première en montant, alors que « vivante » est *Keter 'Elyôn*, la première en ordre descendant. Le sens de l'exégèse s'éclairera davantage par le texte à examiner ultérieurement auquel nous faisions allusion p. 51, n. 3. L'utilisation symbolique des deux termes montre qu'il s'agit ici d'une adaptation théosophique des cinq noms de l'âme que le *Midrash* (*Genèse-Rabba* 14, 9, éd. Theodor, p. 132) tire de l'Ecriture (chez les Kabbalistes ces cinq noms deviennent cinq entités hiérarchisées : *nefesh* (c'est le premier terme dont il s'agit ici, d'après Gen. II, 7 et 19), *ruaḥ*, *neshâmâh*, *yeḥîdâh*, *ḥayyâh* (« vivante », le second terme en question). L'ordre des cinq dénominations varie dans les sources, *nefesh* demeurant toujours en tête de liste (voir le commentaire de Theodor *loc. laud.*, et les notes du Rabbin Ruben Margaliot, dans son édition du *Séfer ha- Bâhîr*, § 53, p. 24). Notre Kabbaliste fonde évidemment sa spéculation sur une version où *ḥayyâh* occupe la dernière place, ce qui est le cas non pas dans les manuscrits et l'édition critique de la *Genèse-Rabba*, mais dans les impressions courantes qui dérivent toutes de celle de Venise 1545 ; il en est cependant de même dans une source relativement peu postérieure à la rédaction de la *Genèse-Rabba*, à savoir un poème liturgique d'Eléazar Qalir, sûrement pas postérieur au début du VIIe siècle; voir l'*Introduction* de M. H. Albeck à l'édition Theodor, Berlin,

métensomatoses, leurs œuvres, leur passé et le décret les concernant que l'homme leur imposera des noms. Tous (ces noms) sont intégrés dans le Nom de Dieu qui, au dire de nos Docteurs, a préexisté à l'Univers avec Celui qu'il désigne[1]. Ceci signifie que la Cause Suprême[2] et son Nom, c'est-à-dire *Keter 'Elyôn*, ou selon d'autres l'ensemble des dix *sefîrôt*[3] se manifestent au moyen des créatures dans la mesure où ils peuvent l'être par elles. Selon une autre explication, Dieu a voulu dire que les noms que l'Homme donnerait aux espèces étaient déjà énoncés par les [= sur le plan des] dix *sefîrôt*. Rien d'étonnant à cela puisque Salomon en témoigne déjà dans l'Ecclésiaste (VI, 10) : 'ce qui est venu à l'existence, son nom avait déjà été énoncé', c'est-à-dire le nom de ce qui est venu à l'existence pendant les six jours de la création avait déjà été énoncé dans les dix *sefîrôt*, dans le mystère de 'Ame' *('Aṭârâh)* et de 'Vivante' *(Keter 'Elyôn)*[4].

Quant à la langue sacrée, c'est-à-dire la langue hébraïque, Joseph ben Shalom n'est pas non plus sans faire quelques réserves à l'égard de la conception que Maïmonide s'était formée à son sujet. Selon le *Guide*[5], l'hébreu est appelé « langue sainte » parce qu'elle ne possède aucun terme qui désigne, du moins au sens primitif, les organes et les opérations de la reproduction ni les processus et les produits de l'évacuation. Pas plus que Moïse ben Naḥman[6], notre auteur[7] ne trouve justifiée cette façon de voir. Il ne veut pas toutefois développer des critiques de détail sur ce point et se contente de déclarer que la vérité s'imposera par son évidence. Son opinion personnelle est que l'hébreu est appelé « langue

1931, additions et corrections, p. 131. — Nous retrouverons les « cinq âmes » par la suite, à propos de la prophétologie de notre auteur.

(1) Allusion à l'assertion initiale de la cosmologie exposée dans *Pirqey Rabbi Eli 'ezer*, chap. 3 (bonne traduction anglaise annotée par Gerald Friedlander, Londres 1916 ; le passage qui nous occupe, à la page 10) et perpétuellement alléguée par les philosophes comme par les ésotéristes : « Alors que l'univers n'était pas encore créé, il y avait seulement le Saint, béni soit-il, et son Nom » (cf. aussi *Archives...*, 1953, p. 95, n. 1).

(2) *'Illat ha-'illôt*, terme emprunté au vocabulaire philosophique, désigne ici *En Sôf*, l'Infini, la Déité incognoscible, distincte de la première *sefîra* (la Couronne) qui n'est que son nom.

(3) Voir à ce sujet, *Juda ben Nissim...*, p. 72 sq.

(4) L'échelon inférieur et l'échelon supérieur de la hiérarchie séfirotique incluent tous les échelons intermédiaires.

(5) III, 8 (Munk, pp. 53-56).

(6) *Commentaire sur le Pentateuque*, Exode XXX, 13, où, après avoir avancé des objections philosophiques tout à fait pertinentes, il fait remarquer que les périphrases employées pour exprimer les choses et les actes qu'il convient d'envelopper de discrétion auraient dû valoir à l'hébreu biblique la désignation de « langage chaste » et non celle de « langue sacrée ».

(7) Commentaire sur le *S. Y.* I, 10 (impression de Varsovie 1884, d'après laquelle nous citerons désormais 31 b). — L'auteur se garde cependant de désigner nommément Maïmonide ; au contraire, pour mieux celer l'identité de son adversaire, il parle de « certains Docteurs » au pluriel.

sacrée » à l'exclusion des autres idiomes parce qu'il est constitué par les vingt-deux lettres de l'alphabet dans les trois divisions duquel réside « un seul esprit », ainsi qu'il est dit dans le texte commenté du « Livre de la Création ». Les lettres sont celles de l'Esprit Saint et la langue hébraïque « procède et émane de la source sainte »[1].

On comprend dès lors l'indignation de l'auteur à l'encontre de ses coreligionnaires qui voudraient ravaler les lettres hébraïques au simple rôle de signes graphiques[2].

(1) D'après le contexte, il faut entendre par « source sainte » le niveau ontologique de la troisième *sefîra (Bînâh)*. — La suite du commentaire sur le même paragraphe (31 c-d) reprend sévérement les « insensés » qui prétendent que l'esprit saint est l'excitation (émotion) éprouvée à la suite d'une audition musicale (le texte n'est pas limpide : *kesheyit 'ôrêr' âdâm le-dibrey shîr* pourrait signifier aussi bien « lorsqu'un homme improvise des vers [ou un chant] », ce qui reviendrait à effacer toute distinction entre l'inspiration poétique et l'inspiration prophétique). Rabbi Moïse (Maïmonide) n'a pu songer à semblable chose, car il fut un maître sans pareil, mais ses enseignements, d'une concision extrême, ne sont compréhensibles qu'à l'initié. En réalité, le chant, notamment la récitation mélodieuse de la Tora, et aussi le son des clochettes garnissant le vêtement du Grand Prêtre (Exode XXVIII, 33-35) et la musique qui devait provoquer l'inspiration chez Elisée (II Rois III, 15) sont les véhicules du flux séfirotique procédant de la Couronne Suprême. Nous ignorons l'identité des « insensés » à qui cette critique est adressée : peut-être s'agit-il de ces philosophes allégoristes qui sont constamment en bute aux attaques de l'auteur. La position de Maïmonide, d'après les textes qui nous sont connus, ne laisse pas d'offrir une certaine difficulté. En effet, le seul passage, sauf erreur, où il mette l'inspiration prophétique en relation avec la musique est un paragraphe du « Code des Lois » *(Hilkôt Yesôdey ha-Tôrâh* VII, 4*)* où il explique que les prophètes avaient coutume de se mettre en état de réceptivité à l'égard de l'inspiration de l'Esprit Saint, car (comme dit le Talmud, *Sabbat* 30 b, *Pesaḥîm* 117 a, en citant justement II Rois III, 15 que Maïmonide n'allégue pas) « l'inspiration prophétique ne survient ni pendant la tristesse, ni pendant l'abattement »; c'est pourquoi au témoignage de I Sam. X, 5, les cortèges d'inspirés étaient, aux temps bibliques, accompagnés de musiciens. Et c'est en se référant au même dicton talmudique que le commentaire classique de David Qimḥî, auteur languedocien contemporain plus jeune de Maïmonide et s'inspirant de lui dans son exégèse, interprète le verset en question. Dans le *Guide* (II, 36, Munk, p. 287) où Maïmonide cite la phrase talmudique, la motivation biblique avancée dans le *Code* n'apparaît point, sans que le verset des Rois y soit allégué davantage, alors que Qimḥî et Lévi ben Gerson, dans leurs commentaires respectifs sur ce dernier texte, ne manquent pas de le rapprocher de la maxime du Talmud. Si le *Guide* (II, 45, Munk, p. 338) attribue à la motion de l'Esprit Saint la composition de livres poétiques, comme le Psautier ou le Cantique des Cantiques, il le fait également pour tous les Hagiographes, et le mot « poésie » ou « chant » *(shîr)* n'est pas prononcé dans ce contexte. Il semble donc que Maïmonide n'a pas adhéré d'enthousiasme à l'interprétation talmudique de II Rois III, 15 ; dans le Code, il l'a remplacé par un autre texte, pour ne retenir, dans le *Guide*, que la maxime talmudique dans un éclairage différent et sans rapport avec la musique. Quoi qu'il en soit, il est instructif d'observer comment, lorsqu'il s'agit d'une thèse peu clairement ou pas du tout exprimée par Maïmonide, notre ésotériste couvre de fleurs le Docteur incomparable que seuls comprennent les adeptes initiés de la Kabbale, alors que, peu auparavant, il a formellement récusé, en l'enveloppant toutefois du manteau discret de l'anonymat, une opinion nettement exprimée dans le *Guide*.

(2) Ms. 841 fol. 6 v°-7 ; 842, fol. 5. — Juda Halévi avait déjà soutenu l'efficacité

« A cause de nos iniquités, du fait que mêlés aux Gentils, nous vîmes leurs lettres, simples signes établis pour discerner les voyelles[1], les fils de notre peuple commirent une grande erreur et se formèrent une idée outrageusement fausse à l'endroit de Dieu, de sa Tora et des lettres de celle-ci. A leur gré, ces lettres ne seraient que de simples signes excogités par les intelligences humaines. A Dieu ne plaise que sa sainte Tora, c'est-à-dire les lettres de celle-ci, soient des signes excogités par les intelligences humaines[2] ! Comment les lettres, gravées du doigt de Dieu[3] seraient-elles une invention de l'homme ? En réalité, chaque trait des lettres (hébraïques) tracées à l'encre et (même) chaque blanc[4] renferme un nombre incalculable de mystères : œuvre du Char et œuvre de la Création »[5].

Sur le rôle cosmique des lettres de l'alphabet, Joseph ben Shalom s'explique brièvement dans le Commentaire sur le *S. Y.*[6]. Il ressort de ses allusions, comme de beaucoup d'autres passages de ses œuvres,qu'il a largement adopté les idées de l'école théosophique de Catalogne dont le principal truchement est le « Livre de la Configuration » *(Séfer ha-Temûnâh)*[7].

prétendue naturelle des lettres hébraïques et des noms qui en sont formés, en se fondant sur les « trois livres » de *S. Y.* I, 1 : *Kuzari* VI, 25 ; cf. I. Finkelscherer, *Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik*, Breslau 1894, p. 54.

(1) Cela veut dire sans doute : pour servir de représentation graphique à la langue parlée.

(2) On remarquera la reprise destinée a accentuer la gravité de la thèse hérétique.

(3) Ainsi que l'enseigne l'Écriture (Exode XXXI, 18).

(4) A l'interieur du tracé de certaines lettres.

(5) La vision initiale d'Ezéchiel et le récit de la création (Gen. I-II), mines inépuisables de spéculations métaphysiques et cosmologiques pour les philosophes comme pour les ésotéristes. — Cette conception est aussi l'un des motifs de l'insistance des Kabbalistes sur la doctrine de l'inspiration littérale de l'Ecriture, ce qui signifie aussi bien le caractère absolument immuable du texte hébreu traditionnel que l'importance et la valeur égales de tout énoncé scripturaire quel qu'en soit le sens obvie. C'est précisément dans un développement sur les lettres que notre auteur déclare (Commentaire sur le *S. Y.*, 18 c) et il n'est pas le premier à le faire : « *Timna était la concubine d'Elifaz* (Gen. XXXVI, 12) est aussi sacré que *Ecoute Israël* (Deut. VI, 4). Sur ce point, notre auteur s'inspire des Kabbalistes de Gérone : voir 'Azri' el, *Commentarius in Aggadot*, éd. Tishby, p. 37-38, passage résumé par G. Scholem, *Diogène*, 14, 1956, p. 57 sq. Il ne faut pas oublier toutefois que Maïmonide enseignait exactement la même doctrine sans sous-entendu théosophique ; voir le huitième des treize dogmes du judaïsme dont il dresse la liste dans son introduction au commentaire du chapitre X du traité talmudique *Sanhédrin*.

(6) Sur *S. Y.* II, 2 ; 38 b.

(7) Voir sur ce courant, Scholem, *Major Trends*, p. 178 sq. ; *Rêshît ha-Qabbâlâh* (« Débuts de la Kabbale ») Jérusalem 1948, pp. 176-193 ; *Diogène* 15, 1956, pp. 102-110. Notons encore, à propos des lettres, qu'à la fin du Commentaire sur *S. Y.* IV, 1 (50 d) où Joseph ben Shalom parle des douze permutations des lettres formant le Tétragramme (cf. *Archives...*, 1953, p. 95) et des couples de qualités ou états opposés (vie-mort, sagesse-folie, etc) qui leur correspondent, il fait intervenir les astrologues et les philosophes ; ces deux groupes proposent pour certaines des permutations dont il s'agit des

La condamnation sans appel de l'exégèse allégorique des philosophes[1] s'enchaîne très logiquement avec cette conception sur la langue et la graphie de l'Ecriture Sainte[2]

« Et comme si ce malheur ne suffisait pas, voici qu'ont surgi au milieu de notre communauté des gens appelés sages aux yeux (!) de celui qui sans connaître sa religion, croit posséder sa foi[3]. Ces gens interprètent la Tora selon la voie de la nature, si bien qu'ils l'expliquent dans le sens de l'éternité du monde. Ils soutiennent (entre autres) qu'Adam et Eve sont la forme et la matière ; le ciel ne serait que l'air qui est au dessus des rayons du soleil[4]. (Bref) ils expliquent toute la Tora selon la voie de l'éternité du monde et ils appellent cela (des) 'mystères'. C'est pourquoi il est absolument nécessaire, en vertu de la sainteté du Nom de Dieu, que le Messie vienne et qu'il renouvelle la Tora, je veux dire qu'il l'explique à la masse du peuple et abolisse la doctrine de l'éternité du monde et celle des idolâtres ».

correspondances qui diffèrent à la fois entre elles et de celles établies par les Kabbalistes. N'ayant pu trouver ni philosophes ni astrologues qui spéculent sur les permutations du Tétragramme, nous ignorons qui notre auteur avait en vue.

(1) N'oublions pas que Joseph ben Shalom était contemporain de la troisième controverse autour des écrits de Maïmonide et de l'exégèse philosophique dont le théâtre fut principalement la Catalogne, avec les provinces adjacentes d'Espagne et de France. Résumé commode, mais quelque peu déficient quant au rôle des Kabbalistes, dans J. Sarachek, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Williamsport, 1935 ; des échantillons de la méthode allégorique sont donnés, par exemple, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, pp. 640-643 (notice sur Lévi ben Abraham de Villefranche de Conflent, contemporain de notre auteur). — Voir aussi l'important article de M. Isaac Heinemann, *Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters*, dans *Hebrew Union College Annual* XXIII, 1, 1950-51, pp. 611-643.

(2) Elle se présente (Ms. 841, fol. 123-123 v°, 842, fol. 75 v°, texte imprimé *Kirjath Sepher* IV, 298) à la suite d'un réquisitoire haineux contre les Chrétiens et les Musulmans, qualifiés d'abominables idolâtres les uns et les autres (voir *Appendice* II) et contre les Juifs sympathisant avec les Musulmans en raison de leur croyance unitaire.

(3) Autrement dit, il prétend avoir la vraie croyance *('emûnâh)* sans doute au sens que lui donne Maïmonide (*Guide*, I, 50 : conception raisonnée d'une réalité extramentale et non point simple récitation d'une formule reçue), alors qu'il ignore tout de la signification authentique de la religion positive *(dat)*, c'est-à-dire de la vérité kabbalistique sous-jacente à celle-ci.

(4) L'hébreu porte : « le ciel et la terre... », texte altéré ou rédaction rendue obscure par l'emploi mécanique de la phraséologie scripturaire (« ciel et terre » correspondant à « Adam et Eve »). L'idée est claire : protestation contre une exégèse qui enferme l'Hexameron biblique dans les cadres de la science naturelle d'Aristote, comme le faisait, par exemple, Samuel Ibn Tibbon, traducteur de Maïmonide, dans son livre sur les récits de la création dans l'Ecriture *(Ma'amar yiqqâwû ha-mâyim* (« Traité sur *Que les eaux se rassemblent* ») [Gen. I, 9], lequel a provoqué du reste une réfutation d'un intérêt capital dans l'ouvrage encore inédit du Kabbaliste Jacob ben Shêshet de Gérone, intitulé *Méshîb debârîm nekôḥim* (« Réplique pertinente »). Nous espérons publier un jour nos recherches sur cette œuvre.

CHAPITRE DEUXIEME

II. — Cosmologie « scientifique » et structure du monde selon la kabbale. Critique de la notion philosophique de nature.

A prendre les choses en gros, l'on peut dire que les Kabbalistes retiennent les schémas cosmologiques proposés par les philosophes ; ils les prennent d'ailleurs le plus souvent (mais non exclusivement) dans le *Guide* de Maïmonide (surtout I, 72) et dans les chapitres initiaux du Code des Lois du même auteur (« Règles Fondamentales de la Loi »)[1]. Ils transforment cependant la signification de ces données à l'aide de deux procédés, parfois combinés : ou bien ils superposent à l'édifice philosophique de l'univers des étages faits avec la hiérarchie angélique et la spéculation séfirotique, ou bien ils confèrent aux concepts de la cosmologie des philosophes des valeurs symboliques inconnues de la pensée rationnelle, les intégrant ainsi dans une totalité cosmique selon l'esprit de la Kabbale.

L'auteur que nous étudions use largement de l'un et de l'autre procédé. Nous aurons à recourir plusieurs fois ici à son commentaire sur le « Livre de la Création ». Ce dernier écrit se prêtait à merveille à la construction d'un nombre quelconque de cosmologies théosophiques, ne fût-ce qu'en raison de la variété et l'abondance des termes et des relations qu'il offre : lettres de l'alphabet, avec leurs trois divisions : sept doubles, douze simples et les « trois mères » (*alef*, *mem*, *shîn*, auxquelles est assignée une valeur particulière), nombres, éléments, trois paliers de « répondances » : monde astral, année, corps humain, etc.

*
* *

Le schéma cosmologique résumé dans le commentaire de Joseph b. Shalom sur *S. Y.* VI, 1[2] présente, avec les six plans hiérarchiques de l'univers qu'il propose, une combinaison dans laquelle les ordres d'être angéliques et les niveaux proprement kabbalistiques se superposent aux trois échelons habituels de la cosmologie philosophique[3] : au-dessus des « intelligences », des « sphères et astres » et du « bas-monde » se placent

(1) Cf. *Archives...*, 1953, p. 86.
(2) 59 a-b.
(3) Sur lesquels on peut voir *Juda ben Nissim...*, pp. 94-98. — Un texte que nous rencontrerons par la suite permettra de discerner le motif kabbalistique qui justifie aux yeux de l'auteur cette division sextuple.

les *sefîrôt*, les « chars » *(merkâbôt)* et les anges *(mal'âkîm)*. Cet agencement exclut tacitement, tout d'abord, l'identification, courante chez les philosophes, des anges avec les intelligences séparées et aussi celle avec les forces naturelles qui opèrent dans le monde sublunaire[1].

Du reste, à regarder d'un peu plus près l'ensemble du commentaire de notre Kabbaliste sur les deux premiers paragraphes du chapitre en question du *S. Y.*, il apparaît (et ceci pourraît être illustré par bien d'autres passages du même commentaire) que son intention n'était point de coiffer la division banale de l'univers en « trois mondes » de quelques niveaux d'être supplémentaires fournis par la tradition ésotérique, mais de mettre en évidence, par une réinterprétation des « trois, sept et douze » du « Livre de la Création », la circulation du flux divin à travers l'univers invisible comme visible, en répartissant les forces en jeu entre les principes opposés de Rigueur et de Grâce, tempérés l'un et l'autre par le principe intermédiaire d'équilibre, la Miséricorde ; en langage kabbalistique : *Ḥesed*, *Gebûrâh* et *Tif'eret (Raḥamîm)* quatrième, cinquième et sixième de la série des dix *sefîrôt*.

Bien entendu, l'acceptation implicite du schéma cosmologique des philosophes ne signifie aucunement pour le Kabbaliste l'acquiescement à l'éternité de l'univers. Au contraire, cette thèse philosophique est l'une des plus violemment dénoncées et les plus énergiquement combattues par l'ésotérisme juif[2] qui met à l'origine de l'épanchement séfirotique une volition surgissant dans la Déité inconnaissable. Le philosophe a beau jeu de relever la contradiction entre, d'une part, la procession intemporelle des forces divines, archétypes des créatures inférieures, forces à la fois identiques à Dieu et différentes de lui, et d'autre part l'origine temporelle de l'univers visible et des mouvements célestes. Le rationaliste empêtré dans son invincible incompréhension argumente, blasphème et raille, tandis que le Kabbaliste tient les deux bouts de la chaîne[3].

Nous pouvons illustrer cet état de choses par une page de Joseph ben Shalom qui cherche à dissiper à l'aide d'un développement midrashique dûment réinterprété une équivoque créée par les philosophes et tendant à établir l'éternité du monde[4].

(1) La question de ces deux identifications mériterait de longs développements hors de place ici ; rappelons seulement que l'une et l'autre se trouvent chez Maïmonide : voir la Table du *Guide des Egarés*, au mot *Anges*, t. III, p. 484.

(2) Ainsi, par exemple le *Ginnat 'Egôz* (cf. *Archives*..., article cité, p. 84, n. 1) stigmatise (préface 2 c) la doctrine de l'éternité du monde comme l'une des quatre principales hérésies de l'époque, les trois autres étant le déterminisme astral, la négation de la providence dans le monde sublunaire et le rejet du caractère inspiré des Ecritures.

(3) Sur l'idée de la création dans la Kabbale, voir notamment *Major Trends*, p. 217 sqq.

(4) Ms. 841, fol. 60 ; 842, fol. 37 v°. En réalité, il s'agit ici d'une adaptation kabbalistique des deux « prologues » de la *Genèse-Rabba* à Gen. I, 26 : « Faisons Adam à notre image... ». Les besoins de l'analyse imposent, ce qui est particulièrement fâcheux en

Dans la *Genèse-Rabba*[1] il est dit que l'œuvre créée en chaque jour de l'Hexaméron interrogea celle du jour précédent pour savoir ce qui a été créé précisément ce jour-là : l'œuvre du sixième jour interroge celle du cinquième et ainsi de suite. Celle du premier ne pouvant plus s'adresser à un jour antécédent interroge la Tora qui précéda de deux « jours divins », c'est-à-dire de deux mille ans, la création du monde[2]. Mais « jour se définit comme un tour de la sphère céleste », donc le temps et le mouvement de la sphère se supposent et conditionnent mutuellement. Si par conséquent le *Midrash* dit que la Tora est de deux mille ans antérieure à la création du monde, il faut conclure que le temps et avec lui la rotation de la sphère ont préexisté aux six jours de la création ; les mécréants *('apiqorsim)* voient ainsi dans cette affirmation des Rabbins une preuve de l'éternité du monde.

Pur délire, s'écrie le Kabbaliste. Ils s'agit en réalité de la préfiguration de tous les facteurs de l'univers dans la pensée divine (ceci est naturellement exprimé en termes séfirotiques)[3] et l'antériorité de la Tora est de temps, d'ordre, de rang, de nature et de cause[4], non cependant par nécessité, mais de par la volonté (de Dieu). La suite du développement met en évidence qu'au gré de Joseph b. Shalom la notion midrashique de préexistence de la Tora symbolise les cycles cosmiques *(shemiṭṭôt)* ; bref, il y retrouve une des thèses cardinales de sa propre doctrine ésotérique qui se rattache, nous l'avons dit, aux spéculations du *Séfer ha-Temûnâh.*

Nous ne saurions indiquer pour le moment une source précise pour l'utilisation du passage en jeu dans la *Genèse-Rabba* comme argument en faveur de l'éternité du monde. En tout cas, Maïmonide est difficilement en question ici puisqu'il avait exposé nettement dans le *Guide*[5] que selon les adeptes de la Loi de Moïse, Dieu a produit tout l'univers « du néant pur et absolu ; qu'il n'avait existé (d'abord) que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère ni ce qui est à l'intérieur de la sphère céleste ; qu'ensuite il a produit tous ces êtres, tels qu'ils sont, par sa libre

l'occurrence, de diviser ce morceau dont la première moitié se retrouvera dans l'anthropologie.

(1) 8, 2, Theodor, p. 56-57.

(2) D'après Prov. VIII, 30, la Sagesse (= Tora) était auprès de Dieu « jour jour » c'est-à-dire deux jours avant la création du monde. Or d'après Ps. XC, 4, un jour de Dieu vaut mille ans du comput des hommes (pour l'application kabbalistique voir *Bâhir*, éd. Margaliot, § 5, p. 5, avec les notes de l'éditeur).

(3) Du reste « jours » (de la création) symbolisent les sept *sefîrôt* inférieurs, cf. par exemple, *Bâhir*, §§, 55, 57, 81-82, 185, avec les notes de l'éditeur et 'Azri'el, *Commentarius in Aggadot*, p. 81.

(4) On remarquera l'utilisation des cinq espèces bien connues d'antériorité, répétées, d'après Aristote, dans tous les exposés de logique (voir ci-après, chap. VII, 67e thèse des philosophes ; il ressort de cette thèse que soutenir l'antériorité temporelle de la Tora sur l'univers implique que celui-ci est non éternel).

(5) II, 13 (Munk, p. 104 sq.).

volonté et non pas *de* quelque chose ; enfin, que le temps lui-même aussi fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est née après ne pas avoir existé... »

Et dans un chapitre ultérieur[1], il avait relevé parmi les opinions étranges des Aggadistes celle qui professait l'existence d'« un ordre des temps » avant le premier jour de la création, opinion à peine moins blâmable que celle figurant à la même page du *Midrash*, qui admettait la disparition de plusieurs mondes avant le nôtre, car ils avaient déplu à Dieu. Maïmonide ne se fait pas faute de souligner que si les opinions aggadiques en question voulaient d'aventure suggérer l'éternité du monde, il y aurait là quelque chose d'inadmissible aux yeux de « tout homme religieux ». « Je t'ai déjà fait savoir, déclare-t-il en conclusion à ce développement, que c'est le principe fondamental de toute la religion que Dieu a produit le monde du néant absolu, et non pas d'un commencement temporel ; le temps, au contraire, est une chose créée, car il accompagne le mouvement de la sphère céleste, et celle-ci est créée ».

Outre la structure générale de l'univers[2], maints détails de la cosmologie philosophique doivent se prêter au travestissement kabbalistique.

Se plaçant, à certains égards du moins, dans le prolongement des spéculations qu'avaient développées deux ou trois générations plus tôt les Kabbalistes de Gérone[3], Joseph b. Shalom fait à son tour de la Sagesse (*Ḥokmâh*, deuxième *sefîra*) une matière première intelligible.

Cette identification se présente, exposée tout d'abord d'une façon très

(1) II, 30 (MUNK, pp. 232-234).

(2) Relevons en passant que Joseph ben SHALOM sait retrouver, avec beaucoup d'ingéniosité, « les trente-deux sentiers » du début du *S. Y.* en appliquant (Commentaire sur le *S. Y.* introduction, 2 c-d) à la procession séfirotique la théorie alfarabo-avicennienne de l'émanation des êtres à raison des intellections multipliées des Intelligences (cf. les aperçus de A.-M. GOICHON, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, Paris, 1937, pp. 227-237, et de L. GARDET, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 51 sq.). Nous n'avons pu établir sa source directe : Maïmonide fait seulement allusion à cette doctrine, sans l'exposer directement (*Guide* II, 4, MUNK, p. 60 sq. et 22, p. 174 sq.) et sans lui attribuer grande importance puisque, en fin de compte, il rejette le nécessitarisme dont elle procède. Joseph ben Shalom l'aurait-il prise chez MOÏSE ben JOSEPH HALEVI qui la développe en revanche avec précision (texte traduit *Revue Thomiste*, 1948, p. 500) ou l'a-t-il lue, ce qui nous paraît peu probable, chez Avicenne lui-même ? L'éloignement croissant des niveaux ontologiques par rapport à la Première Cause est exprimé par notre auteur au moyen de l'image de l'épaississement progressif (*ibid.*, 7 d-8 a, cf. sur I, 10, fol. 31 a) ; il s'agit chez lui de la dérivation des *sefîrôt* dont la dernière, *'Aṭârâh*, est l'archétype de la terre, le plus lourd et le plus épais des éléments ; voir sur cette image *Archives...*, article cité, p. 90, n. 6 (ajouter la référence *Guide* I, 72, MUNK, p. 372 sq. où il s'agit seulement des corps).

(3) Nous songeons aux pages capitales de 'AZRI'EL dans son commentaire sur les *aggâdôt* du Talmud (*Commentarius in Aggadot*, pp. 81-85). L'intérêt de ce texte est tel que nous en tentons une traduction dans l'Appendice III.

élémentaire, dès la première page de la préface du Commentaire sur le « Livre de la Création »[1].

« C'est chose connue dans la science des métaphysiciens qu'il existe une matière qui porte la puissance des quatre éléments ; c'est elle qui est nommée *hylé* en langue grecque. L'existence de cette matière n'est pas comme celle des autres êtres. Ces derniers existent en effet sous l'un des deux modes suivants : ou bien en puissance comme l'épi dans le grain de blé ou les dents chez le nouveau-né ; bien que *maintenant* le grain de blé ne soit pas épi et que le nouveau-né ne possède pas de dents [,l'épi et les dents] passeront de la puissance à l'acte[2]. Et ce passage une fois effectué la première puissance se trouve ôtée au sujet. Mais la matière dont nous parlons, l'*hylé*, demeure incessamment revêtue de la puissance des quatre éléments et à aucun moment cette puissance ne lui a manqué. C'est la raison pour laquelle on dit de cette matière qu'elle n'est ni en puissance ni en acte. Elle a plutôt un mode d'être intermédiaire entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte et elle est le commencement et le principe de tous les êtres[3]. Tous les êtres, à partir de la Couronne Suprême[4] n'existent qu'en vertu de la réalité de l'existence de cette matière[5]. Celle-ci n'est soumise ni à la loi des migrations ni à la génération et à la corruption, car elle est le principe de l'existence[6]. Dans le langage des prophètes, elle s'appelle *gôlem*[7] [...]. *Gôlem* est *Ḥokmâh*, [c'est-à-dire] le *yod*, car cette lettre est comme une masse sans forme, mais susceptible de les recevoir toutes [...] »[8].

(1) 2 b-c.

(2) Et c'est là le second mode d'être : comme souvent, l'auteur ne s'est pas soucié de donner une construction régulière à sa phrase et de marquer nettement les articulations de sa pensée.

(3) Cette phrase forme la transition entre le résumé de la thèse philosophique et l'application kabbalistique que l'auteur entend en faire.

(4) La première *sefîra*. — Il demeure dans le vague s'il faut entendre cette assertion inclusivement ou exclusivement ; la tournure suggère la première interprétation, mais le contexte doctrinal que nous dégagerons est en faveur de la seconde.

(5) Noter que l'auteur emprunte l'expression au premier paragraphe des « Règles Fondamentales de la Loi » où cependant c'est la réalité de l'existence de Dieu qui conditionne celle de l'extra-divin.

(6) De l'ensemble des choses existantes.

(7) « Masse informe » (Cf. Ps. CXXXIX, 16, cité par l'auteur). En désignant la matière par ce terme, le Kabbaliste s'inspire encore du vocabulaire de Maïmonide, dans les « Règles Fondamentales de la Loi » II, 3 et *passim*.

(8) Comme il arrive constamment chez les théosophes, l'explication pseudo-rationnelle empruntée aux philosophes s'allie à d'autres méthodes de « démonstration « dont la validité est simplement postulée par la croyance ésotériste. Le *yod* est la première lettre du Tétragramme, et il est convenu qu'il symbolise la deuxième *sefîra*. Quant à sa forme graphique, cette lettre ressemble assez à un gros point ; les figures de toutes les lettres pouvant être développées, si l'on veut, à partir de ce point, autant dire que les choses existantes dont les lettres sont les symboles sont virtuellement renfermées dans le *yod*. En outre, la valeur numérique des lettres de *Ḥokmâh* est de soixante-treize ;

Joseph b. Shalom revient bien des fois sur cette identification de la Sagesse avec la matière première intelligible[1]. Il n'est pas sans apercevoir les conséquences dangereuses pour le dogme de l'adventicité du monde qui peuvent se déduire de l'admission d'une telle matière, mais il est convaincu que la difficulté n'est réelle que si l'on ne dépasse pas la théorie incomplète, donc fausse, des philosophes ; il suffit d'élever le débat au niveau théosophique pour que tout s'éclaire.

« Les philosophes affirment, dit-il plus loin dans la même préface[2], qu'aucune chose ne vient à l'existence à partir de rien, mais (une chose appartenant à) une espèce (naît toujours d'une autre) de la même espèce. (Par contre) selon notre opinion (qui est celle de) notre sainte Tora, le monde est non-éternel. Les Epicuriens (les mécréants) peuvent donc nous mettre en face du dilemme suivant : ou bien il y avait (originellement) une matière éternelle d'où l'univers entier fut créé, ou bien il n'y avait que la Cause suprême toute seule. Dans le premier cas, l'on en vient à admettre l'existence d'une chose éternelle autre que Dieu, ce qui est nier (un dogme fondamental de) la Tora ; dans le second cas, Dieu tira l'univers de lui-même, donc sa substance s'est corporifiée ».

En plus de cette aporie initiale, il y en a d'autres : qu'est-ce qui a déterminé les dimensions de l'Univers qui aurait pu être plus grand ou plus petit qu'il n'est ; comment les qualités élémentaires opposées, chaud et froid, humide et sec, peuvent procéder d'une Première Cause absolument simple.

La solution de ces problèmes (elle est rattachée à une exégèse de Job XXXVIII, 4 dont nous n'avons pas à exposer le détail ici) est purement kabbalistique : tout se ramène à l'épanouissement du dynamisme créateur dans les *sefîrôt*. La deuxième *sefîra* porte, en tant que matière première,

gôlem (écrit sans *waw*, orthographe admissible) vaut autant. — Dans la suite, l'auteur raisonne sur le Ps. CXXXIX, et sur bien des choses encore, afin de montrer comment les *sefîrôt* (l'univers idéal) dérivent de *Ḥokmâh*. Celle-ci est l'archétype ultime que la première *sefîra* contemple ; ainsi « toutes les créatures qui se sont présentées à la pensée de la Couronne Suprême prirent figure dans la Sagesse du Créateur comme la figure de l'édifice s'inscrit dans (l'esprit de) l'architecte, car il y a là identité de l'agent, de la figure et de la fin (proposée de l'œuvre ».

Nous sommes ici au confluent de bien des idées : la spéculation « sophianique » de l'ésotérisme est sous-tendue par l'exemplarisme déjà présent au début de la *Genèse-Rabba* (identité de la Tora, de la Sagesse et du « principe » de Gen. I, 1, instrument ou modèle de l'œuvre de la création) et par la doctrine de la coïncidence du sujet pensant, de la pensée et de l'objet pensé (ces notions ont été annexées par notre Kabbaliste et déjà avant lui pour symboliser les trois premières *sefîrôt*, le sujet pensant étant la troisième ; voir ses notes sur les Psaumes, Paris, Hébreu 765, fol. 168-168 v° où il se réfère à la « Prière de Rabbi Neḥunya ben Haqânâh, élucubration connue : voir Scholem, *Réshît ha-Qabbâlâh*, p. 259).

(1) Ainsi, longuement, dès le premier paragraphe du texte commenté (13 a sq.) ; sur I, 2 (18 b) sur I, 5 (25 a sq.).

(2) 3 b-c.

toutes les qualités opposées ; la forme qui, au gré des philosophes, est inséparable de la matière[1] est la troisième *sefîra (Bînâh)* ; et l'on n'oubliera pas que la Sagesse procède du Néant, c'est-à-dire de la première *sefîra*, au niveau de laquelle il n'y a pas d'oppositions de qualités ni de corrélation indissoluble de matière et de forme. Voilà à peu près les assertions qui résolvent quelques uns des grands problèmes cosmologiques tout en demeurant lettre close pour le philosophe réduit aux seules ressources de sa raison.

A transposer l'ensemble comme de nombreux détails de la cosmologie et de la physique des philosophes sur un plan non soupçonné d'eux[2], en conférant aussi, comme le font tous les Kabbalistes, une valeur ontologique à ce qui pour le non-initié ne serait que métaphore plus ou moins heureuse, mais toujours verbale[3], notre auteur trouve plus d'une occasion de dénoncer les thèses à courte vue des philosophes. Nous ne retiendrons ici que quelques unes des critiques explicitement formulées, sans entrer dans le détail inextricable des spéculations kabbalistiques positives dont la phraséologie fait des emprunts continuels à la terminologie philosophique quitte à la dénaturer et à la trahir.

On sait que le *Séfer Yeṣîra* connaît seulement trois éléments : l'air, l'eau et le feu, que symbolisent les trois lettres-mères dans l'alphabet : *Alef*, *Mem* et *Shîn*.

Les commentateurs qui ont expliqué le *S. Y.* à la lumière de la science gréco-arabe se sont donné beaucoup de mal pour accorder cette doctrine avec la théorie courante qui fixait le nombre des éléments à quatre, et ils ont dépensé des trésors d'ingéniosité à découvrir la raison pour laquelle

(1) Cette proposition banale de la philosophie péripatéticienne était facilement accessible au Kabbaliste soit chez Maïmonide (« Règles Fondamentales de la Loi » IV, 7), soit chez Ghazâlî, dans la version hébraïque du *Maqâṣid (Kawwânôt)* ; cf. le texte reproduit Wolfson, *Crescaś Critique...*, p. 591.

(2) Un exemple : Joseph ben Shalom parle (Commentaire sur le *S. Y.* 7 d) de quarante-huit « figures » qui sont les « forces des étoiles du ciel » ; elles lui rappellent les « cinquante portes de discernement » *(Bînâh)* ; métaphore talmudique, devenue elle aussi un thème kabbalistique ; s'il y a quarante-huit d'un côté et cinquante de l'autre, c'est que deux d'entre elles sont ignorées des astronomes. Il s'agit évidemment des quarante-huit sphères figurant dans l'hypothèse astronomique à laquelle Maïmonide fait allusion dans le *Guide* (II, 4, p. 56). Le monde astral, tel que le conçoivent les astronomes, symbolise donc, sur un plan d'être inférieur, un mystère ésotérique dont, même sous son expression symbolique, les maîtres de la science profane ne sont pas capables de préciser exactement les contours.

(3) Ainsi l'eau désigne la Grâce et le feu, la Rigueur ou le Courroux divin. Cela signifie cependant pour le Kabbaliste que les archétypes de l'ordre le plus élevé de ces deux éléments terrestres sont les deux *sefîrôt Ḥesed* et *Gebûrâh* dont la densité ontologique est, bien entendu, incomparablement supérieure à celle des phénomènes matériels qui sont leurs lointains reflets terrestres.

l'élément terre n'était pas explicitement nommé dans le « Livre de la Création »[1].

Joseph ben Shalom a lui aussi une explication qui ne nous retiendra pas ici. Ce qui nous importe davantage c'est que fort de sa doctrine ésotérique développée à partir du *S. Y.* selon laquelle les forces divines symbolisées par les trois lettres *alef*, *mem*, *shîn* et les six permutations possibles de celles-ci[2] sont constitutives de toutes les réalités à tous les paliers d'être, il se livre à une critique de la doctrine des éléments chez les philosophes[3].

« Ils ont erré, les philosophes qui soutiennent que les éléments sont au troisième degré des êtres sublunaires ; le premier degré étant (selon eux) la matière, le deuxième les qualités simples, le troisième la composition de celles-ci, c'est-à-dire les éléments[4]. Et de même qu'ils se sont trompés quant au nombre des éléments dont ils comptent quatre, de même ont-ils fait erreur quant à leurs positions respectives, en disant que le feu est en haut, suivi de l'air, puis de l'eau et enfin de la terre[5]. Ils ont (enfin) soutenu à tort que les sphères sont simples, non composées de *Alef*, *Mem*, *Shîn*, c'est-à-dire des quatre éléments »[6].

Là-contre, le Kabbaliste fait de nouveau valoir une thèse qui lui est chère : les six ordres d'être (que nous avons déjà rencontrés dans un texte analysé plus haut) répondent aux six permutations des « trois lettres-mères ». Si l'une de ces permutations, la séquence *shîn*, *alef*, *mem*, symbo-

(1) Voir notre analyse du commentaire de Saadia, *REJ* CVI, 1941-45, pp. 79-81 [cette dernière page a été défigurée par une erreur typographique : les lignes quatrième, troisième et deuxième d'en bas doivent suivre la seizième] ; cf. aussi le commentaire de Dûnash ben Tâmîm étudié *ibid.*, CXII, 1953, pp. 6-8, et celui de Shabbataï Donnolo, éd. Castelli, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della Creazione*, Florence, 1880, p. 46 du texte, p. 53 sq. de l'analyse de l'éditeur.

(2) Voir le troisième chapitre du « Livre de la Création ». Les six permutations sont énumérées dans III, 9 de la seconde recension imprimée à la fin de l'édition de Mantoue (reproduite elle aussi dans l'impression de Varsovie), mais réparties également sur les paragraphes 6, 7 et 8 de la recension courante.

(3) Sur *S. Y.* I, 2, 18 b.

(4) Voir *Guide* II, 19 (Munk, p. 150), qui résume Aristote : « ... les choses sublunaires ont une seule et même matière, commune à toutes [...]. Cette matière commune a reçu d'abord quatre formes, dont chacune est accompagnée de deux qualités, et par ces quatre qualités elle devient les éléments de ce qui en est composé... »

(5) Cf. « Règles fondamentales de la Loi » III, 10 ; *Guide* I, 72 (Munk, p. 357).

(6) Mêmes références et *Guide* II, 19 (Munk, pp. 148-151) ; voir aussi les tables du *Guide*, aux mots « Ciel » et « Sphères ». Il n'est pas sans intérêt de rappeler que dans *Guide* I, 36 (Munk, p. 134 sq.), Maïmonide cite, parmi les opinions fausses, « la déviation de celui qui croirait que le feu est au dessous de l'air, ou que l'eau est au dessous de la terre », et aussi l'erreur « de celui qui croirait que le soleil est (tiré de) l'élément du feu ». Il est clair que Joseph ben Shalom doit au moins une partie notable de son information philosophique à Maïmonide ; en censurant les « erreurs » des philosophes, il critique donc implicitement ce dernier qui faisait siennes les erreurs en question.

lise effectivement l'ordre des éléments dans le monde sublunaire[1], cela ne change rien au fait que les mêmes éléments de base, au nombre de trois (c'est-à-dire les deux extrêmes et le principe médiateur), sont à l'œuvre à tous les niveaux d'être sans exception, conformément à des séquences autres que celles admises par les philosophes, mais réglées par l'ordre des permutations indiqué par le « Livre de la Création ». En vérité, pourrions-nous développer, il n'y a pas de matière céleste distincte de la matière terrestre ; il n'y a, au fond, qu'une seule matière qui est la Sagesse suprême. Et Joseph ben Shalom, argumentant *ad hominem*, objecte encore aux philosophes que leur discrimination entre les quatre éléments terrestres et la quintessence est contredite par les astrologues qui attribuent trois signes du zodiaque, donc des parties du monde céleste, à chacun des quatre éléments présumés terrestres[2].

Au rejet de ces thèses cardinales de la cosmologie des philosophes se rattache étroitement la critique de la négation du vide développée dans une page du Commentaire sur la Genèse[3].

L'univers compact des philosophes n'admettant ni creux ni vide entre les sphères célestes pas plus qu'entre les globes concentriques formés par les quatre éléments terrestres est une conception qui contredit, selon notre Kabbaliste, une donnée formelle de la cosmologie des Rabbins, laquelle intercale entre les cieux des intervalles immenses, des parcours de cinq cents ans[4].

« Les philosophes nient qu'il y ait un intervalle entre un ciel et un autre. Ceci, pour ne pas être obligés d'admettre l'existence du vide. En effet,

(1) Ici encore, le Kabbaliste accepte le schéma proposé par le philosophe, mais il en restreint la validité au monde sublunaire, donc à l'échelon inférieur de la hiérarchie de l'être ou plutôt au reflet le plus trouble de la réalité suprême.

(2) Il s'agit de la notion astrologique des « trigônes » ou « triplicités » : cf. C. A. Nallino, *Al-Battânî Opus Astrologicum*... II, 310, dont, par exemple, Abraham bar Ḥiyya fait grand cas, dans *Megillat ha Megalleh*, pp. 116 sqq. — Dans le Commentaire sur *S. Y.* II, 1 (36 d-37 a), l'auteur fait remarquer que les « mères » du « Livre de la Création » et le terme (philosophique) d'« éléments » *(yesôdôt)* désignent la même réalité sur deux plans différents : les éléments terrestres, dans le deuxième cas, les archétypes séfirotiques de ceux-ci, dans le premier.

(3) Ms. 841, fol. 10 v°-11 ; 842, fol. 7-7 v°. — Nous traduisons en partie *ad sensum*, en ordonnant et en condensant l'argumentation diffuse de l'auteur. Ici encore, la thèse critiquée avait été pleinement adoptée par Maïmonide : « Règles fondamentales de la Loi » III, 2 (point de vide entre les sphères) III, 10 (point de vide entre les quatre éléments étagés) ; *Guide* I, 72 (Munk, p. 356 sq.) ; cf. aussi la critique du vide postulé par les atomistes du *Kalâm*, *ibid.*, 73 (Munk, pp. 383- 385).

(4) Derechef, c'est Maïmonide qui fait les frais de la polémique, sans que son adversaire précise à qui il en a. En effet, si l'auteur du *Guide* prend la défense de l'enseignement des Rabbins concernant la distance entre les sphères que certains astronomes superficiels avaient taxé d'exagération, il le présente en même temps de façon à exclure le vide : « Si les docteurs disent qu'entre chaque couple de sphères, il y a telle distance [de cinq cents ans], il faut entendre cela de l'épaisseur des sphères et non pas qu'il y ait là un vide » (voir *Guide*, III, 14, Munk, p. 103, et cf. *ibid.*, II, 30, p. 251).

selon leur doctrine, les quatre éléments existent uniquement dans le monde sublunaire. En conséquence, il est impossible que le corps des sphères se compose des quatre éléments, car tout (corps) ainsi composé change constamment de forme. Or les sphères étant éternelles suivant leur doctrine, il est impossible qu'elles soient faites des quatre éléments. Ils bâtissent donc leur système selon ce point de vue et enseignent que toutes les sphères adhèrent l'une à l'autre, sans aucun intervalle entre elles, car s'il y avait entre elles [quelque] intervalle ou écart, cet intervalle serait ou bien rempli d'eau ou d'air, ce qui est impossible, du moment qu'aucun des quatre éléments n'existe dans le monde céleste, ou bien il y aurait là du vide. Mais le vide, ils le récusent, sans se rendre compte que de toute façon ils sont contraints de l'admettre. Ils se trouvent en effet devant un dilemme : ou bien il existe un nombre infini de corps, c'est à dire, en l'espèce, de sphères célestes, ou bien [l'étendue corporelle étant finie], le vide existe au delà des sphères. Or l'impossibilité de l'infinitude des corps a déjà été démontrée par l'argument des deux lignes. Il faut donc conclure à l'existence du vide au dehors de la concavité de la sphère[1] ».

*
* *

La cosmologie des philosophes ne prend d'ailleurs tout son sens que si l'on admet à la base la notion de nature immuable, n'obéissant qu'à sa loi interne qui ne souffre aucune rupture. Une telle notion rend évidemment très difficile l'insertion des miracles rapportés par l'Ecriture révélée dans le cours des événements. Aussi bien, même un auteur comme Maïmonide qui rejette le nécessitarisme aristotélicien (ou plutôt avicennien) quant aux origines de l'univers ne saurait admettre, une fois le monde mis en existence par un acte volontaire de Dieu, la rupture de l'ordre des choses définitivement établi par Lui, avec l'achèvement de son œuvre créatrice. Partisan inflexible de la thèse selon laquelle « l'impossible a une nature stable » que Dieu lui-même ne saurait modifier, sans que cela implique aucune imperfection en lui[2], l'auteur du *Guide* considère les miracles bibliques, dans la mesure où il ne les ramène pas dans le domaine des phénomènes normaux, comme « stipulés » par le plan primitif de la création par rapport auquel ils ne constituent dès lors pas de dérogations. Il convient de rappeler ici les pages célèbres du *Guide* où cette manière de voir est appuyée sur une ancienne exégèse rabbinique, car profondément significatives en elles-mêmes, elles seront en butte aux

(1) Pour l'argument invoqué ici, voir ci-après, p. 114 sq., à propos de la cinquantième thèse des philosophes. — On aura remarqué que le Kabbaliste ne peut faire valoir aucune objection contre la négation du vide à l'intérieur du système des sphères, ce qui était pourtant la question principale.

(2) Voir les textes marqués dans les tables du *Guide* aux mots *Impossible* et *Miracles*, principalement III, 15 (Munk, pp. 104-109).

attaques des tenants de l'orthodoxie anti-rationaliste et notamment à celles de notre Joseph ben Shalom.

C'est un principe fondamental chez les Anciens Docteurs, dit Maïmonide au cours de sa démonstration de la perpétuité de l'univers actuel qu'« aucun renouvellement n'aura lieu de quelque manière et par quelque cause que ce soit ». Quand même quelqu'un aurait pris, d'ailleurs à tort, dans leur sens littéral, les prophéties annonçant une nouvelle terre et de nouveaux cieux pour l'époque de la rédemption, « il est possible [. . .] qu'il ait voulu dire par là que la disposition physique qui devra alors produire ces circonstances physiques promises (par le prophète) est créée depuis les six jours de la création ; ce qui est vrai ». « Si j'ai dit, continue Maïmonide, que rien ne changera de nature, de manière à rester dans cet état altéré, ç'a été uniquement pour faire mes réserves au sujet des miracles... » Les aggadistes se sont exprimés à ce sujet d'une manière qui peut paraître étrange. « Mais l'idée qu'ils ont voulu représenter est celle-ci : les miracles sont aussi, en quelque sorte, dans la nature, car, disent-ils, lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus... ». Le passage du *Midrash* que Maïmonide a dans l'esprit et qu'il finit par citer, est le suivant : « Rabbi Jonathan dit : Dieu avait fait des conditions avec la mer pour qu'elle se divisât devant les Israélites ; c'est là ce qui est écrit : *la mer retourna vers le matin à sa première condition* (Exode, XIV, 27). R. Jérémie, fils d'Eléazar, dit : Ce ne fut pas seulement avec la mer que Dieu fit des conditions, mais avec tout ce qui fut créé dans les six jours de la création... » [suivent plusieurs exemples]. Et Maïmonide de conclure : « c'est d'une manière analogue qu'il faut expliquer les autres (miracles) »[1].

Sans nommer Maïmonide, Joseph ben Shalom se réfère au même passage de la *Genèse-Rabba* et prend exactement le contre-pied de la conclusion qu'en déduisait le *Guide*[2].

Les philosophes, dit-il, prétendent inférer de ce texte que « la nature ne change point et que l'on ne saurait qualifier Dieu de posséder pouvoir sur elle. En effet, à leur gré, la mer se divisa en vertu de la nature que Dieu lui avait imprimée ; autrement, elle ne se serait point divisée et Dieu ne peut être qualifié comme ayant pouvoir sur elle afin de la fendre ».

Le Kabbaliste réfute cette manière de voir et souligne que si Dieu a conféré des qualités déterminées aux éléments et à la création en général « cela ne veut point dire que la nature soit autonome et livrée à elle-même

(1) *Guide* II, 25 (Munk, pp. 223-226). L'exégèse développée dans le passage cité du *Midrash* (*Genèse-Rabba* 5, 5, éd. Theodor, p. 35) repose formellement sur un jeu de mots intraduisible entre le mot *'êtan* qui, dans le verset en question de l'Exode, signifie « état primitif » et le vocable rabbinique *tenaï* qui veut dire « condition », « stipulation contractuelle ».

(2) Ms 841, fol. 16 v° sqq. ; 842, fol. 10 v° sqq.

(meshullaḥ wene'ezab), en sorte que Dieu ne puisse être qualifié du pouvoir de la modifier comme le prétend la thèse des adeptes de la philosophie ». Au contraire, le Créateur peut imposer aux éléments tous les changements qu'il veut.

Personnellement, Joseph ben Shalom distingue deux sortes de miracles[1]: le miracle implicite (« absorbé dans la nature, *nibla' ba-ṭeba'*) et le miracle explicite, le premier étant aussi complètement surnatural *(nês gâmûr)* que le second. A la première classe appartiennent les phénomènes annoncés par l'Ecriture en guise de promesses ou de menaces en cas d'observance ou de transgression des préceptes divins. Ces annonces prouvent que loin d'être livrée à elle-même, la nature est maintenue en stricte obéissance par Dieu, comme une monture par son cavalier. Les miracles explicites, publics sont plus rares, ainsi des dix plaies d'Egypte et du partage de la Mer Rouge. L'archétype séfirotique des miracles implicites est *'Aṭârâh*, des explicites *Tif'eret*.

Dans un autre passage du même commentaire[2], la protestation contre la conception de nature autonome se présente sous la forme d'une mise au point kabbalistique de la notion de « propriétés naturelles »[3].

Les « propriétés naturelles » observables dans ce bas monde sont sous la mouvance des forces séfirotiques transmises par la « terre supérieure » (la dixième *sefîra*, *'Aṭârâh*), en laquelle elles se déversent toutes. Ces forces envoyées ici-bas sont appelées « âmes » ; elles constituent la « nature » de chaque genre existant ici-bas : éléments, animaux, homme, etc. Il ne faut surtout pas croire que « les natures soient nécessaires et que Dieu ne puisse être qualifié du pouvoir de les modifier. Ce serait là nier toute la Tora et tous les miracles et prodiges. En réalité les figures s'impriment dans la terre, conformément aux mouvements des 'Ḥayyôt saintes' qui leur sont préposées, autrement dit par la réunion (combinatoire) des lettres[4]. Cette réunion se modifie à son tour au gré de l'action, de la pensée et de la parole des enfants d'Israël [citation à l'appui : Ezéch. I, 12], qu'il s'agisse de modifications affectant l'animal domestique ou la bête sauvage, l'oiseau ou le reptile, le minéral ou le végétal[5]. Par cette considération, tu comprendras que chaque mouvement, parole, acte et pensée de l'homme

(1) Manuscrits cités fol. et 19 v° et 12 v°. — Une distinction semblable a été soutenue par Moïse ben Naḥman (*Commentaire sur le Pentateuque*, *Exode*, XIII, 16) mais la terminologie est différente.

(2) Fol. 40 v° et 25 sq.

(3) Voir, pour le contexte général de ce problème, *Juda ben Nissim...*, pp. 141-147 (où un texte de notre auteur est utilisé).

(4) Les combinaisons de lettres (les lettres idéales du « Livre de la Création », s'entend) constituent les modèles surnaturels dont les « natures » des choses dans le monde visible ne sont que la manifestation la plus basse sur l'échelle ontologique. — La base biblique de ces spéculations est, ici, la description du mouvement des « animaux », *ḥayyôt*, qui portent le trône divin, d'après le chapitre premier d'Ezéchiel.

(5) Il s'agit des métensomatoses qui ont ces êtres divers pour substrat.

est inscrit au moyen des lettres supérieures [... cf. Mal. III, 16]. Et lorsque l'esprit et l'épanchement viennent aux êtres supérieurs, les êtres inférieurs en vivent et subsistent pendant la durée qui leur est assignée. Que l'épanchement (qui nourrit) les fils des Pères et la Terre[1] vienne à s'interrompre, la terre se dessèche et la disette y sévit. Alors surgissent sur la terre[2] les mauvais esprits et les 'contre-êtres' (*temûrôt*)[3]. C'est la raison pour laquelle nos Docteurs ont dit[4] : 'les rapports conjugaux doivent être suspendus pendant les années de famine' de peur que ne viennent s'incorporer parmi les enfants d'Israël les âmes et les esprits mauvais qui se rebellent contre Dieu et sa Tora. Voilà pourquoi les Kabbalistes ont appelé *Malkût* le 'Chef' (*manhîg*) ; d'autres le nomment 'la nature de la génération et de la corruption'. Ce(tte entité) est le principe (*ou* 'attribut', *middâh*) de la métempsychose, de la projection, de la substitution (*ha-gilgûl weha-shelaḥ weha-temûrâh*), des êtres passagers (*beney ḥalôf*), de ceux soumis à la renaissance cyclique[5] et le mystère de toute rotation et de mouvement circulaire et de tout ce qui indique (ces processus)[6] [...] ».

La suite du texte expose longuement que tous les échelons d'être ici-bas se constituent et se maintiennent grâce au courant de forces issues du monde séfirotique. Chaque entité est destinée à recevoir ce que nous pourrions appeler une certaine charge d'énergie vitale qu'elle est capable d'absorber, le surplus étant repoussé vers un autre ordre d'être. La juste répartition et la régulation de cette énergie est l'affaire du Juif qui possède à cet effet des instructions précises contenues dans la Loi écrite comme orale. Dès que ces règles (notamment celles touchant les croisements prohibés de plantes et d'animaux ainsi que les unions incestueuses) ne sont pas scrupuleusement appliquées, le système est perturbé et les pires catastrophes surviennent. Voilà ce qui fait comprendre le vrai sens de « nature » et la fameuse isopséphie : *Elohim* = *ha-Ṭeba'*[7].

Et notre Kabbaliste revient encore sur les mêmes thèmes quelques pages plus loin[8], dans une grande dissertation microcosmique : « répondances » entre le corps humain et les diverses âmes, les corps célestes, les

(1) Les *sefîrôt*, de *Tif'eret* à *Malkût*.

(2) Dans notre bas monde.

(3) Ce terme qui qualifie dans le *Séfer Yeṣîra* les « contraires » sans jugement de valeur, semble-t-il, est régulièrement employé par notre auteur pour désigner les entités démoniaques.

(4) Talmud de Babylonie, *Ta'anit* 11a (sentence reproduite aussi dans le commentaire classique de Rabbi Salomon ben Isaac de Troyes, sur Gen. XLI, 50).

(5) *beney ma'aglôteka ;* nous donnons cette traduction sous toute réserve.

(6) Tout ce luxe de termes pour désigner la grande loi de la métensomatose et des cycles cosmiques qui fournit à notre Kabbaliste, avec la sympathie universelle et l'efficacité répercutée sur tous les plans ontologiques de la conduite religieuse du Juif, la clé des problèmes de la nature, de la providence et du mal.

(7) Voir au sujet de cette *gemaṭria*, *Archives*, article cité, p. 96, n. 4.

(8) Ms. 841, fol. 52 v° sqq. ; 842. fol. 32 v° sqq. (cf. aussi 841, fol. 57 ; 842, fol. 35 v°).

entités formant le Char mystique et le monde séfirotique. Là-dessus se greffe une critique de ce que les philosophes appellent « mouvement naturel ». Et l'auteur précise que ce que les médecins nomment « nature » et les Kabbalistes *Elohim* est la force de cohésion qui agit dans l'univers et qui conserve les espèces et les individus.

L'unité du monde visible où circulent ces âmes-forces génératrices des métensomatoses embrassant tous les règnes de la nature rend vaine la distinction posée par les philosophes entre le mouvement « naturel » de ce qu'ils appellent corps ou éléments inanimés et le mouvement soi-disant spontané des êtres animés[1]. Ne voit-on pas que même l'être animé supérieur, l'homme, ne se meut que sous la motion d'une représentation venant de l'extérieur, maillon ultime d'une chaîne causale qui se suit jusqu'à la Première Cause. Et, d'autre part, la terre elle-même est animée puisque les vapeurs (exhalaisons) qui s'en élèvent, engendrent, les philosophes l'enseignent, les vents et la pluie. Leurs définitions sont donc pur délire[2] et leurs spéculations sur les « lieux naturels » ne valent guère mieux, démenties qu'elles sont par l'expérience : ainsi les métaux sont graves en tout lieu, mais légers en leur lieu propre, la terre[3].

CHAPITRE TROISIEME

III. — L'homme

Les pages que Joseph ben Shalom consacre à la création de l'homme[4] offrent à leur tour un bon exemple du dépassement par la Kabbale des interprétations philosophiques copieusement utilisées et bafouées en même temps.

A propos de Gen. I, 26-27 : « faisons l'homme à notre image et ressemblance... Dieu créa l'homme », le commentateur s'interroge sur la séquence des deux verbes « faire » d'abord, « créer » ensuite, qui ne semble pas logique. « Il y a lieu de s'étonner que le texte parle d'abord de la 'confection' (*'asîyâh*) et l'homme et ensuite (seulement) de sa création (*berî'âh*) alors que l'ordre normal des choses est création, formation *(yeṣîrâh)*, confection. En effet, 'création', c'est le passage des choses (du non-être) à l'être et l'ordre de la pensée dans la Sagesse[5] ; 'formation' signifie la

(1) Voir, par exemple, *Guide* I, 72 (p. 358).
(2) Ms. 841, fol. 39-39 v° ; 842, fol. 24 v°.
(3) Ms. 841, fol. 55 ; 842, fol. 34 v°.
(4) Ms. 841, fol. 65-66 v° ; 842, fol. 40 v°-41.
(5) L'existence idéale dans la « Sagesse » dont nous connaissons déjà le sens dans la doctrine de notre auteur.

collation de la forme aux choses dans la matière, conformément à la pensée ; c'est pourquoi (cette opération) est appelée' formation', en raison de la jonction de la forme à la matière[1] ; 'confection' désigne, enfin, l'arrangement et l'ordonnance des choses selon leur structure (propre). Comment se fait-il alors que (dans le texte biblique qui nous occupe) le dessein soit exprimé par le verbe 'faire' et l'exécution par le verbe 'créer'. Pour obvier à cette difficulté, l'on a expliqué[2] le verbe *BR*' par celui employé dans Ezéch. XXIII, 47 où le sens est 'tailler en pièces'. Le verset (Gen. I, 27) signifie alors : (le Créateur) a 'taillé' et creusé les 'sentiers' que l'on sait[3] et en a fait comme des nerfs, et des chambres secrètes comme des emplacements d'organes et de cavités. Dans la forme et le nombre des membres du corps transparaît toute l'image et ressemblance des dix *sefîrôt* et tous les mystères que celles-ci renferment dans leur ensemble et leur détail. Un (autre) passage de l'Ecriture nous l'enseigne[4] (voici comment il faut le comprendre) : le premier verbe *(niqqefû)* est à interpréter d'après Is. X, 34 où il signifie 'tailler, couper' ; par conséquent : les membres (organes) que recouvre ma peau ont été formés par gravure et découpage de chacun séparément et par creusement des cavités qui s'y ouvrent ; en sorte que 'à partir de mon corps, je contemple Dieu' ; c'est-à-dire chacune des forces (surnaturelles) les dix *sefîrôt* et tous les mystères. Selon cette interprétation, la 'création' [énoncée dans Gen. I, 27] n'est pas *ex nihilo* car de toutes les opérations (désignées comme) créatrices [dans le le chapitre premier de la Genèse], seule celle du premier jour fut *ex nihilo* ».

La suite du développement, qui a pour objet l'expression « à notre image, comme notre ressemblance », utilise l'étudef aite par Maïmonide des

(1) L'auteur établit, à tort ou à raison, un rapport étymologique entre *yeṣîrâh* et *ṣûrâh*, « forme », au sens philosophique.

(2) Cette explication se trouve dans le commentaire d'Abraham Ibn 'Ezra sur Gen. I, 1 — Maïmonide note aussi que le verbe *bârâ*' s'emploie en parlant de la création *ex nihilo* (*Guide* III, 10, *Munk*, p. 60).

(3) Ces expressions sont empruntées à *S. Y.* I, 1. Comme le montre la suite, la solution de la difficulté que propose le Kabbaliste est la suivante : la racine verbale qui signifie , créer ' (*ex nihilo*, comme dans Gen. I, 1) connote aussi l'action de ' tailler ' et de ' creuser ', ce qui suggère un rapprochement avec le mode d'action divine exposé dans le « Livre de la Création ». Or nous savons que l'enseignement essentiel de cet écrit est la correspondance ontologique entre tous les niveaux d'être, depuis les *sefîrôt* jusqu'à notre monde matériel. Par conséquent, le verbe employé dans Gen. I, 27 est là pour rappeler cette vérité à propos de la structure du corps humain concret, lequel présuppose la « confection » qui, pour cette raison, figure déjà dans le verset précédent.

(4) Job XIX, 26 qui est une *crux interpretum* célèbre entre toutes (voir maintenant la note *ad loc.* dans *la Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem*, Paris 1956, p. 620). — La partie « philologique » du commentaire de notre auteur suit l'interprétation des commentateurs juifs les plus autorisés : Rabbi Salomon ben Isaac, Abraham Ibn 'Ezra, Lévi ben Gerson. — L'interprétation du second stique est l'application théosophique d'une exégèse sur laquelle on peut voir les références indiquées dans *Archives...*, 1949, p. 96, n. 4.

deux termes en question[1], et ceci d'une façon qui éclaire d'un jour singulier les procédés de composition et de polémique de notre Kabbaliste.

« Quant à l'expression 'à notre image, comme notre ressemblance', elle semble suggérer que Dieu est corporel. Mais loin de nous cette idée ! En réalité, ce texte qui vient nous enseigner quelque chose, se trouve éclairci lui-même [lorsqu'il est interprété comme il convient][2]. Exilés de notre pays, mêlés aux Gentils, nous avons oublié notre langue sacrée, issue de la source de sainteté et de l'Esprit Saint, cette langue en laquelle Dieu fait savoir sa volonté à ses serviteurs[3]. Perdus dans la masse des Gentils dont le parler est étranger pour nous, nous dûmes traduire (les textes révélés) de la langue sacrée en un autre idiome, impur[4]. De traduction en traduction, d'approximation en approximation, (le sens des textes) était devenu confus à tel point qu'ayant pour ainsi dire entièrement perdu le sentiment de notre langue, nous en vînmes à ignorer les équivalents exacts des mots dans la traduction en langue étrangère. C'est la raison pour laquelle l'explication littérale de (l'Écriture) devint à tel point entachée d'erreurs que beaucoup de nos coreligionnaires firent fond sur les opinions exécrables d'Aristote et de ses suppôts, que le nom des impies pourrisse, et établirent sur leurs doctrines les fondements de la Tora [...]. Ils produisirent chacun des explications littérales inventées de toutes pièces afin de rendre la religion acceptable à ceux qui en prennent le contrepied, c'est-à-dire les partisans de l'éternité du monde. C'est ce qui est arrivé à propos des locutions 'image de Dieu' et 'à notre image, comme notre ressemblance'. Certains ont compris que Dieu avait figure humaine, qu'il était pourvu des mêmes membres et organes qu'eux-mêmes. Et ils ont prétendu que quiconque refuse de professer pareille opinion au sujet de la Cause Suprême, la renie en même temps que la Tora. Le mot 'image' *(ṣelem)* se dit, en effet, du corps : 'l'expression de son visage changea' (Dan. III, 19) et 'tu méprises leur visage' (Ps. LXXIII, 20, car le mépris s'attache à l'élément corporel et imaginatif dans l'homme en tant qu'il est associé à la forme intellectuelle capable de discernement en matière de lois et de règles de conduite. C'est (précisément) l'écart de ces règles et leur altération qui est motif à mépris dont ne saurait (au contraire) être l'objet la bête dépourvue de discernement quant aux règles de

(1) *Guide* I, 1 (Munk, pp. 34-37).

(2) Cette dernière phrase est l'adaptation d'une règle d'exégèse souvent utilisée par le Talmud.

(3) Cf. plus haut, chap. I, p. 55, n. 5.

(4) Il ne faudrait pas conclure de cette assertion à l'utilisation de traductions de la Bible hébraïque par les lettrés ; d'autre part, les traductions ou paraphrases araméennes *(Targum)* de l'Écriture ne pouvaient pas être qualifiées de version en un idiome impur puisqu'elles font autorité dans la Synagogue. L'auteur songe sans doute à la traduction en langue vulgaire dans l'enseignement élémentaire, variable selon les dialectes parlés par les Juifs dans les divers pays de leur dispersion.

conduite et aux conventions. D'autre part, le mépris ne saurait affecter non plus l'intellect abstrait de toute matière et [partant] non individuel. C'est pour cette raison que les idoles sont appelées 'images', à cause de leur similitude avec la figure humaine, encore qu'il n'y ait point d'intellect et de forme séparée dans l'idole ou [dans tout autre objet d'adoration idolâtrique[1]] et qu'il n'y ait là que (pure) ressemblance extérieure) [. . .]. Il n'y a rien d'autre à chercher ici pour qui ne veut pas se donner le change à soi-même. Et comme l'homme est organisé extérieurement et intérieurement à la ressemblance de l'univers et gouverné par un intellect séparé, l'Écriture dit 'à notre image' pour marquer la ressemblance avec Celui qui gouverne (l'homme) par providence individuelle, et 'à notre ressemblance', en raison de la similitude (entre l'homme) et la structure des mondes, les dix *sefîrôt*, dans leur ensemble et leur détail, qui sont ses analogues. Aussi bien l'homme est-il appelé microcosme, car il est placé de par sa raison au dessus du trône divin, alors que du fait de son corps, il est situé au-dessous. Sa raison(?) le porte et le fait pencher à droite ou à gauche. Maïmonide a donné une explication toute différente de ce texte. Selon lui, 'à notre image' se rapporte à l'intellect, car il y a une certaine similitude entre l'intellect (humain) et l'intellect (divin). 'Comme notre ressemblance', similitude partielle, non intégrale. Il a donné ces explications forcées des deux termes 'image' et 'ressemblance', car il craignait qu'ils ne suggérassent quelque similitude entre la Cause Suprême (et autre chose). Mais une telle idée ne saurait se présenter à l'esprit d'un Israélite et ce n'est point, loin de là, l'intention de la Tora... ».

La comparaison de ce texte avec *Guide* I, 1 met en évidence que Joseph ben Shalom a pris à Maïmonide plusieurs éléments de la discussion que celui-ci consacre aux termes *ṣelem* et *demût*[2], mais en les regroupant de manière à les faire servir non seulement à une interprétation kabbalistique mais à une attaque antiphilosophique qui n'était nullement dans l'esprit de sa source. En effet, le contexte du *Guide* comme la polémique suscitée par le passage des « Règles de la Pénitence » où Maïmonide inflige une note d'hérésie aux anthropomorphistes, prouvent que dans son esprit, il s'agissait d'une attitude « intégriste », dirions-nous aujourd'hui, qui se reflète dans certains écrits aggadiques et surtout dans l'ancienne littérature

(1) Le texte en fait une longue énumération.

(2) A savoir : *a)* la conception anthropomorphique de la divinité issue d'une fausse compréhension du sens de *ṣelem* (début du chapitre, Munk, p. 33-34) ;

b) la citation de Ps. LXXIII, 20, avec l'inférence que Maïmonide en tire (p. 35, « car le mépris atteint l'âme qui est la *forme spécifique*, et non pas les figures des membres et des linéaments »), mais en amplifiant celle-ci ;

c) l'application du terme *ṣelem* aux idoles *(ibid.)*., mais sans retenir précisément le motif que Maïmonide assigne à ce rapprochement.

mystique *(Shir 'ûr Qômâh)*[1]. En rejetant la responsabilité de l'anthropomorphisme sur un prétendu concordisme visant à satisfaire les partisans de l'éternité du monde, notre Kabbaliste altère sciemment cet état de choses. D'autre part, il cherche une mauvaise querelle à Maïmonide lorsqu'il lui reproche de justifier le terme d'« image » par la similitude existant entre l'intellect humain et l'intellect divin. Sa propre interprétation est-elle foncièrement différente ? Si toutes les parties de l'homme-microcosme symbolisent avec le monde séfirotique, c'est tout de même sa raison qui fait de lui plus spécialement un reflet des niveaux supérieurs de la vie divine cachée[2]. Bref, comme il advient si souvent, l'invective masque mal le fait que l'idéologie théosophique n'aurait pu ni mûrir ni surtout ajuster et affiner ses moyens d'expression sans s'approprier au préalable bien des doctrines des philosophes et une partie notable de leur vocabulaire.

* * *

La polémique contre l'exégèse allégorique et la réinterprétation du *Midrash* à la lumière de la Kabbale vont de pair dans un autre développement où la cosmologie se mêle indissolublement à l'anthropologie[3].

Parlant de la création simultanée des âmes destinées à former couple et la formation par la main de Dieu du corps du premier homme et de la première femme, Joseph ben Shalom lance des imprécations contre ceux qui interprètent « il les créa homme et femme » (Gen. V, 2) comme faisant allusion à la perpétuelle coexistence de la matière et de la forme. Non contents de cette abominable distorsion du texte de l'Écriture, ces allégoristes exercent leurs funestes talents également sur le *Midrash* d'après lequel Adam et Eve furent créés ensemble, unis dos contre dos[4]. Cela signifierait que la forme incline toujours à appréhender les formes et rejette en arrière la matière, c'est-à-dire s'en désintéresse, la réciproque

(1) Voir la note 1 de Munk à la page 34. — La critique d'Abraham ben David contre Maïmonide est, sur ce point, inspirée de la Kabbale, comme le fait remarquer M. Scholem, *Réshît ha-Qabbâlâh*, p. 74 sq. : la conception d'un Dieu démiurge, manifestation au moins extatiquement perceptible du Dieu suprême incognoscible, fournit, si l'on peut dire, une justification aux croyances populaires exprimées dans l'Aggada et les anciens écrits mystiques. Joseph ben Shalom n'avait d'ailleurs pas besoin d'un tel subterfuge. L'anthropomorphisme n'est pas un problème dans un système où tout reflète tout pour symboliser finalement avec une réalité surintelligible et inconnaissable.

(2) On peut même ajouter que la providence individuelle avec laquelle Dieu gouverne l'homme est en quelque sorte une autre version de « l'intellect divin qui se joint à l'homme » (*Guide*, chapitre cité, Munk, p. 37) et en raison duquel l'homme est dit être fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance.

(3) Ms. 841, fol. 59-60 ; 842, fol. 37-37 v° (adaptation du premier « prologue » de la *Genèse-Rabba* à Gen. I, 26 [8, 1, éd. Theodor, p. 54, d. l. — 56, 5]).

(4) *Gen. Rabba*, éd. citée, p. 55, 3-6.

étant également vraie[1]. Notre Kabbaliste tient cette exégèse pour ridicule et déplorable à la fois, et faisant du rationalisme à sa façon, il se met en devoir de montrer, en analysant d'autres phrases tirées de la même section du *Midrash*, avec figure géométrique à l'appui, que le Premier Homme créé, comme dit le texte « de façon à remplir l'univers entier »[2] devait avoir des dimensions absurdement monstrueuses. Bien sûr, les philosophes savent cela ; aussi soutiennent-ils que « créé de façon à remplir l'univers entier » signifie appréhender celui-ci. Mais, rétorque le Kabbaliste, il est impossible d'appréhender la totalité des êtres existants. En réalité, il s'agit là de la correspondance entre l'homme microcosme et le Grand Homme cosmique. Autrement dit, l'homme terrestre est l'image des dix *sefîrôt* et tous ce qui en procède par « création », « formation » et « confection ». Et si, toujours selon la même page du *Midrash*[3], l'homme avait d'abord été créé masse inerte *(gôlem)*, nous savons que ce terme désigne la Sagesse-Matière première intelligible ; autant dire que l'archétype inscrit d'abord dans celle-ci fut développé (littéralement « complété ») par la suite. Enfin, le verset Ps. CXXXIX, 5, *'aḥôr wa-qedem ṣartânî*, diversement exploité par le *Midrash* qui le réfère au Premier Homme, marque aussi, au moins selon une explication, la succession des entités séfirotiques archétypes de l'âme et du corps de l'homme.


* *

L'important morceau que nous avons analysé partiellement à la fin de la cosmologie, contient aussi[4] une critique, commandée toujours par le panpsychisme et la correspondance générale des niveaux d'être, à l'égard de la théorie courante des trois âmes (ou facultés d'âme chez l'homme), raisonnable, animale et végétative[5].

Les « naturalistes » *(ḥakméy ha-ṭeba')* posent trois âmes, végétative, animale et raisonnable, mais n'assignent pas d'âme aux minéraux, ni à aucun des éléments. En effet, selon eux, l'âme n'appartient qu'aux êtres qui possèdent au moins une de trois capacités suivantes : le mouvement, la translation et la discrimination de la vérité. Aussi appellent-ils corps

(1) La source de cette réinterprétation philosophique reste à trouver. Maïmonide cite le *midrash* dont il s'agit (*Guide* II, 30, Munk p. 247 sq.), mais en se bornant à suggérer qu'il renferme une vérité philosophique sans préciser laquelle (cf. Munk p. 248, n. 1 et *Guide* I, 6, p. 49 : l'inséparabilité de la matière et de la forme). Les commentaires sur le *Guide* antérieurs à notre auteur (Moïse Narboni et Shemṭôb ben Falqéra) n'ont pas l'explication blâmée par lui.

(2) *Gen. Rabba*, éd. citée, p. 55.

(3) *Ibid.*, p. 55, 6-7.

(4) Ms. 841, fol. 39 v°-40 ; 842, fol. 24 v°-25.

(5) L'auteur en a pu prendre connaissance chez Maïmonide « Huit Chapitres », chap. I ; *Guide* III, 17 (Munk, p. 117), 46 (p. 383 sq.) ; cf. *Juda ben Nissim*, p. 125, n. 1.

morts les minéraux et les éléments qui ne sont pourvus d'aucune de ces forces.

Joseph ben Shalom trouve cette manière de voir insoutenable et contradictoire. Si le terme d'âme ne s'applique que là où il y a mouvement spontané, un tel mouvement n'existe pas, puisque même l'animal raisonnable ne se meut qu'à cause d'une représentation qui a sa source à l'extérieur, représentation faisant elle-même partie d'une série causale aboutissant à la Première Cause[1]. Si au contraire, les philosophes appellent « âme » tout être dont procède un mouvement, la terre aura droit aussi à l'appellation d'être animé puisque l'exhalaison monte d'elle ; or selon les philosophes eux-mêmes cette exhalaison est cause de tous les vents et de la pluie. Nous voyons donc que les définitions données par les philosophes sont sans valeur. En réalité, notre terre a une âme qui est l'ensemble des forces épanchées sur elle par la « Terre Supérieure » *('Aṭârâh)* laquelle transmet toutes les énergies dont elle est réceptrice. Cet épanchement est la cause de la végétation et, plus généralement, tous les règnes de la nature, depuis le minéral jusqu'à l'homme, s'en nourrissent. En somme, les âmes sont les forces qui émanent de la dernière *sefîra* sur notre monde visible où elles constituent sous les formes que nous leur connaissons les divers êtres dont les combinaisons des lettres inscrivent les archétypes dans le monde invisible. C'est dans ce sens que, pour le Kabbaliste, on peut parler de « nature », mais bien sûr non point de nature immuable que Dieu lui-même ne saurait modifier, ainsi qu'il a été nettement souligné dans un passage que nous connaissons déjà.



L'insertion de l'homme dans l'univers théosophique dont les rouages sont les lettres archétypes permet aussi d'écarter l'explication matérialiste des altérations de la santé par les modifications des humeurs, théorie à laquelle s'arrêtent les médecins[2].

Nous lisons dans le « Livre de la Création » (III, 1) : « Trois mères,

(1) Le sophisme consiste évidemment à durcir le sens de « spontané » : pour les philosophes, il s'agit de la capacité de répondre volontairement aux excitations extérieures, et, dans le cas de la plante, de la croissance qui est une espèce de mouvement. Le Kabbaliste veut, pour les besoins de sa polémique, que la spontanéité ne mérite son nom que si elle marque l'indépendance à l'égard de toute cause extrinsèque.

(2) Doctrine banale, que l'auteur a pu lire, par exemple, dans le commentaire de Galien sur les *Aphorismes* d'Hippocrate, traduit en hébreu, cf. Steinschneider, *Hueb*, § 417 c, p. 659 ; voir aussi *Guide* III, 10, Munk, p. 63. — Nous n'insistons pas ici sur l'application kabbalistique de diverses notions philosophico-médicales de l'époque : les rôles respectifs du cerveau, du cœur et du foie dans la procréation (Commentaire sur le *S. Y.*, introduction, 7 c), localisations cérébrales du rêve, de l'intellection et de la mémoire (*ibid.* I, 4, 24 c), etc.

Alef, *Mem*, *Shîn* ; leur fondement, plateau du démérite (culpabilité), plateau du mérite, le fléau de vérité faisant l'équilibre entre eux ».

A propos de ce texte, Joseph ben Shalom expose[1], entre autres spéculations, que l'âme supérieure *(neshâmâh)* est composée des lettres saintes qui correspondent aux préceptes de la Loi. Si l'homme obéit à ces préceptes, la grâce divine s'attache à son âme supérieure et de là elle parvient à l'homme corporel. Mais lorsque l'homme transgresse les commandements divins, l'ordre des lettres qui constitue la forme de son âme se trouve perturbé et les lettres se groupent pour transcrire l'infraction commise par lui (à preuve Ezéch. XXXII, 27, inexactement cité). Ainsi l'homme se trouve dans le « plateau du démérite », et le Dieu miséricordieux, maître de la vie, l'abandonne. Si l'organe intéressé dans le péché commis est vital, « si l'âme en dépend », il périt sur le champ, si l'organe n'est pas vital, il est frappé de maladie ou de paralysie (à preuve Lév. XXVI, 16) Et ce n'est pas, quoi que prétendent les médecins, qu'une des humeurs l'emporte sur les autres, car la nature n'a pas d'action sur ceux qui recherchent Dieu (cf. Is. XXXVIII, 16), à cela près qu'ils n'échappent pas à la mort.

*
* *

A la négation de la nature fixe des choses ne s'oppose qu'en apparence l'accueil très large que notre Kabbaliste fait à des phénomènes qui, pour rompre le cours accoutumé des choses, n'en semblent pas moins soumis à des normes strictes *sui generis*. En effet, Joseph ben Shalom accepte pleinement la réalité de la magie et de la sorcellerie. C'est la sympathie entre l'homme et tous les autres ordres d'être, supérieurs comme inférieurs, qui lui permet d'argumenter en faveur de ces aspects de l'occultisme[2].

« Toutes les créatures étant ' gravées ' dans le Nom de Dieu[3], nous avons reçu l'ordre de ne rien détruire ; 'quiconque verse le sang d'un homme, par un homme son sang sera versé, car à l'image de Dieu il fit l'homme' (Gen. IX, 6). C'est là le mystère de la création, à savoir que tous les êtres créés participent de l'homme et celui-ci participe d'eux. Pour cette raison, l'homme pâtit à cause de leurs œuvres, en vertu du mystère des opérations magiques et des incantations. Pénètre-toi de cela »[4].

(1) Commentaire sur le *S. Y.*, 44a.
(2) Cf. notre aperçu, *Juda ben Nissim...*, p. 141-147.
(3) Ceci vient d'être démontré, dans une longue dissertation sur les relations internes des *sefirôt*, sous forme d'exégèse de Job XXVIII, 9-28.
(4) Commentaire sur le *S. Y.*, I, 1, 17 b.

Et dans le commentaire sur la Genèse, il écrivait déjà, même en précisant davantage :

« Ne t'étonne donc point si les sorciers prennent une plante, un animal, un reptile, un crapaud par exemple, un ver ou bien une parcelle provenant de l'animal ou de l'homme (à envoûter) ou (encore) s'ils confectionnent une figurine de cire ou de matière semblable représentant un certain homme, ils réussissent à faire aller celui-ci d'une extrémité du monde à l'autre ou font qu'il aime ou qu'il haïsse ou (enfin) ils lui infligent des maux (corporels). C'est que l'homme participe de tout (es les parties de l'univers) et pour cette raison chacune de ses parties éprouve l'effet de l'opération qui affecte sa partie [cosmique] correspondante. L'homme intelligent comprendra cela. Voilà la base (littéralement « la porte ») et le mystère (de toutes les activités) des sorciers et des incantations (magiques). Comme les philosophes naturalistes n'ont pas su concevoir (cette vérité), ils se sont mis à se gausser des textes de la Tora qui prohibent toutes les pratiques de sorcellerie et de magie (Deut. XVIII, 10-11 ; Ex. XXII, 17), au point que certains ont réduit ces opérations à n'être que de simples tours de prestidigitation frivole. Il est défendu de les écouter ; encore moins faut-il les croire »[1].

(1) Ms 841, fol. 60 v°; 842, fol. 37 v°-38. — Dans un autre passage de la même œuvre (841, fol. 121-121 v° ; 842, fol. 74-74 v°) Joseph ben Shalom note que si les sorciers se servent des rognures d'ongles pour leurs charmes d'amour, c'est parce que les ongles sont ce qui reste du revêtement originel du Premier Homme (*malbush ḥashmal*, vêtement fait de la matière mystérieuse qui figure dans la description du Char Divin). Cette dernière indication (sauf le nom, pour lequel les parallèles restent à retrouver) reprend un thème aggadique illustrant la nudité dont l'Homme devint conscient d'après Gen. III, 7 ; il est attesté déjà dans le Targum palestinien sur ce verset, puis notamment dans *Pirqéy Rabbi Eli'ezer*, chap. 14 (trad. G. Friedlander p. 98) et utilisé par *Bâhîr* vers la fin, § 200, p. 93, en attendant le *Zôhar* II, 208 b. Il a pénétré, comme tant d'autres, dans la légende musulmane : Tha'âlibî, *'Arâ'is al-majâlis*, impression du Caire 1371/1951, p. 21. — A propos des ongles, Joseph ben Shalom rappelle la sentence talmudique (*Niddah* 17a), en inversant l'ordre des termes : quiconque brûle ses rognures d'ongles est pieux ; quiconque les enterre est juste ; quiconque les jette est impie. En effet, traiter honorablement ces déchets est « avoir des égards pour la gloire de Dieu ». De plus, c'est cette qualité des ongles qui leur vaut, selon lui, d'être la première chose à regarder lorsqu'on rallume le feu à l'issue du Sabbat. Cette motivation d'une coutume effectivement observée de longue date dans la liturgie du samedi soir lors de la célébration de la *Habdâlâh*, séparation du jour saint des jours profanes, ne semble pas se retrouver souvent dans la littérature rabbinique qui en offre pourtant plusieurs autres. Jusqu'ici, hormis notre texte, on n'a relevé qu'un seul auteur, Mordecaï ben Hillel, rabbin allemand mort en 1298 (voir sur lui, en dernier lieu, S. Schwarzfuchs, *REJ* CXII, 1953, pp. 43-52) qui en fasse état au début de ses gloses sur le traité talmudique *Yômâ* (le mémoire pourtant fort documenté de M. Sol Finesinger, *The Custom of Looking at the Fingernails at the Outgoing of the Sabbath*, dans *Hebrew Union College Annual*, XII-XIII 1937-8, pp. 347-365, passe trop rapidement sur ce texte, p. 355, n. 40). Il ne serait pas étonnant que ce docteur ait puisé ce motif dans la tradition des *Ḥassîdîm* d'Allemagne, de laquelle Joseph ben Shalom, son contemporain du reste, et lui-même d'origine allemande,

CHAPITRE QUATRIEME

LA PRESCIENCE DIVINE ET LA PROVIDENCE

En guise d'introduction à sa propre doctrine kabbalistique de la prescience et de la providence, Joseph ben Shalom pille copieusement le *Guide des Egarés*, sans se priver pour autant de se livrer à des attaques sournoises contre Maïmonide.

Tout d'abord[1], il démarque, en l'abrégeant, l'exposé qu'avait fait Maïmonide, d'après Alexandre d'Aphrodise, des opinions professées par les philosophes au sujet de la science divine[2].

« Lorsque les mécréants eurent considéré le problème de la justice divine, ils posèrent le dilemme suivant: ou bien Dieu connaît les choses particulières ou bien il ne les connaît pas. S'il les connaît, de trois choses l'une : ou bien il rétribue chacun avec équité et ordonne (les choses particulières dans le monde) ou bien il est incapable de les ordonner et n'a aucun pouvoir sur elles, ou enfin, capable de les ordonner, il les délaisse, sans en prendre soin, soit à cause de leur insignifiance, soit par jalousie. Ils jugèrent péremptoirement qu'il fallait écarter de Dieu l'impuissance, mais nièrent aussi que sa providence embrassât tout suivant l'ordre ; ils aboutirent ainsi à soutenir que Dieu ne connaissait que soi-même ».

Certains philosophes masquent cependant leur doctrine pestilentielle.

« Nous reprenons l'exposé de leur doctrine démentielle et la réfutation des erreurs par lesquelles ils pervertissent les idées des gens. Il est, en effet, des philosophes qui se rendant compte que certains pénètrent le fond de leur doctrine et discernent leur incroyance, viennent [=entre-

pourrait être à son tour tributaire. Dans la mesure où nous sommes capables de saisir le sens de la page citée du *Zôhar*, il nous semble que les spéculations sur le vêtement d'Adam, le rallumage du feu à l'issue du Sabbat et l'inspection des ongles y sont plutôt juxtaposées que fondues, du moins en apparence. Nous tenons à remercier ici notre collègue et ami, M. Alexandre Scheiber, directeur du Séminaire Rabbinique de Budapest, qui nous a fourni une partie des matériaux mis en œuvre dans cette note. Il nous a également renvoyé à l'article substantiel de V. Kurrein, *Die Symbolik des Körpers in den rituellen Bräuchen*, *MGWJ* LXX, 1926, pp. 41-50, surtout, p. 47. — Notons aussi que Joseph ben Shalom sait raconter de terrifiantes histoires de revenants qu'il tient de la tradition ḥassîdique de sa famille : ms. 841, fol. 127 v°-128 (cf. Scholem, *Kirjath Sepher* IV, 293).

(1) Ms. 841, fol. 70-71 v°; 842, fol. 43 v°-44 v° (dans ce manuscrit il y a une lacune d'un ou deux feuillets, masquée par une fausse réclame, entre les fol. 44 et 45).

(2) *Guide* III, 16 (Munk, pp. 109-111).

prennent de] jeter le voile de l'erreur sur le visage du vulgaire afin de ne pas passer pour incroyants. Voici l'un des voiles au moyen desquels ils aveuglent les gens simples. A la Cause Suprême, disent-ils, il ne peut survenir aucune connaissance nouvelle, en sorte qu'elle sache maintenant ce qu'elle ne savait pas auparavant. Elle ne peut pas non plus posséder des connaissances multiples. Ils disent par conséquent que (Dieu) connaît par une science unique les choses multiples, les particuliers concernant chaque individu, sans que, par rapport à Lui, la variété des objets de la connaissance implique celle de la connaissance elle-même. De même nature est le second voile. Ils disent, en effet, que toutes les choses nouvellement survenues, Dieu les connaissait avant qu'elles n'existassent, et il les a connues de toute éternité. Par conséquent, aucune science nouvelle ne lui est survenue ; car, quand (Dieu) sait qu'un tel qui n'existe pas maintenant, existera à telle époque, continuera d'exister pendant un temps déterminé et rentrera ensuite dans le néant, sa science ne reçoit aucun accroissement lorsque cette personne arrive à l'existence ainsi qu'il le savait d'avance. Rien n'est né qui lui fût inconnu, mais il est né quelque chose dont la naissance future lui était connue d'avance, telle qu'elle s'est réalisée ».

Argumentation spécieuse, réplique le Kabbaliste, car, premièrement, la science ne peut, sous aucun prétexte, avoir pour objet l'existence (future) du non-existant (actuel) ; en second lieu, comme la science embrasse son objet, il n'y a pas de science de ce qui est in(dé)fini, tel que l'est précisément le non-existant ; enfin, la science prééternelle de Dieu exclut l'acte libre de l'homme ; si la prétendue prescience n'a pour objet que la possibilité du futurible (Ruben pourra pécher ou ne pas pécher), cela n'est pas science, mais incertitude.

Si nous comparons ces textes avec le *Guide*[1], nous constatons que l'argumentation par laquelle les philosophes cherchent à masquer, selon notre Kabbaliste, leur abominable doctrine d'erreur, correspond pratiquement *mot pour mot* au résumé que Maïmonide y fait de l'*opinion des croyants*[2], tandis que les deux premières objections ne sont autres que celles faites à la théorie précédente à laquelle il adhère lui-même, en soulignant formellement : « et c'est là ce que nous croyons en effet ». Autrement dit, Maïmonide assume sans hésitation les difficultés philosophiques résultant de l'opinion des croyants. Il les résoudra par la suite, moyennant la distinction radicale qu'il opérera entre la science divine et la science humaine, de même qu'il marquera nettement[3] que la prescience ne détermine point les futuribles et n'entrave donc pas l'exercice du libre arbitre.

(1) III, 20 (Munk, pp. 147-154).
(2) P. 147 sq.
(3) P. 151 sq.

Bref, Joseph ben Shalom n'a pas scrupule, pour noircir les philosophes, de changer de signe les données de l'exposé qu'il démarque : l'opinion des croyants expressément entérinée par Maïmonide, devient un stratagème des philosophes impies et hypocrites, tandis que les objections philosophiques reproduites par lui sont appropriées purement et simplement par le Kabbaliste. Nous comprenons parfaitement (la déloyauté du procédé mise à part) qu'il n'avait que faire des distinctions de Maïmonide, fussent-elles dans un sens conformes à ses propres croyances. Ces dernières ne pouvaient trouver leur expression adéquate que sur le plan kabbalistique totalement ignoré par le *Guide.* La solution théosophique du problème de la prescience divine sera donnée, nous le verrons, plus tard.

En attendant, Joseph ben Shalom poursuit ses développements, en présentant un aperçu des quatre théories sur la providence : d'Epicure, d'Aristote, des Ash 'arites et des Mu'tazilites ; il ne fait, bien entendu, que plagier Maïmonide[1]. Il imite aussi ce dernier en ce qu'il cherche à préciser les motifs qui sont à la base de chaque opinion, mais il le fait avec plus d'ampleur et guidé par ses propres préoccupations idéologiques. Il importe donc de prendre connaissance de la plus grande partie de ces pages[2].

« Les tenants de chacune de ces théories ont reçu la leur des prophètes. Mais comme ces derniers ne leur avaient pas expliqué le fond mystérieux du problème (littéralement « le mystère des choses »), des erreurs et des méprises se sont produites. Les divers bénéficiaires de la tradition des prophètes ont ajouté et retranché à la doctrine reçue d'où les erreurs dans leurs croyances et les controverses qui les divisent [...] ».

Nous sommes actuellement en face de sept systèmes :

« 1° Tout est effet du hasard. 2° Il existe un être qui exerce son gouvernement et sa providence sur les êtres célestes et les espèces (sublunaires) alors que les individus (ici-bas) sont soumis au hasard. 3° Il existe un être qui exerce son gouvernement et sa providence sur la totalité des choses existantes, y compris les particuliers. Rien, dans tout ce domaine, ne se produit au hasard, mais tout est effet de volonté, d'intention et d'activité gouvernante si bien que la chute d'une feuille, la mise à mort d'un prophète, tout mouvement et cessation de mouvement se produisant parmi les hommes, les animaux et les plantes, (tout cela) advient nécessairement par la volonté de Dieu. Il n'y a pas de possible (à l'égard des événements), mais ceux-ci sont ou bien nécessaires ou bien impossibles.

(1) *Guide* III, 17 (Munk, pp. 115-136, surtout le début du chapitre, pp. 115-123).
(2) Ms. 841, fol. 72-73 v°.
(3) Maïmonide (*Guide* III, 17, Munk, p.122) n'est pas responsable de cette formulation de la théorie mu'tazilite quelque peu teintée par le panpsychisme de notre Kabbaliste.

Et si Dieu comble de faveurs les impies et maltraite les justes, il n'y a point là d'injustice. 4° L'homme possède le pouvoir (d'agir) et la liberté de choix. Le possible existe. La providence et la rétribution s'exercent envers l'homme, l'animal, la plante et le minéral. La récompense dans l'au-delà concerne l'animal, la plante et l'homme. 5° Les opinions sont des choses créées qui sont envoyées à l'homme et se modifient[1]. 6° C'est l'intellect seul résidant en l'homme qui est sa providence[2]. Les tenants de ce système enseignent aussi que ce sont les intellects ayant leur siège dans les sphères qui dirigent ces dernières[3]. 7° Les êtres particuliers sont gouvernés par les planètes et les astres. Ce système supprime aussi le possible, car tout ce qui se produit est nécessaire en vertu des forces astrales. La décision prise (en apparence) par le sujet signifie (en réalité) que l'astre exerce une contrainte sur la nature de l'homme en sorte que ce dernier choisira ce qui procède du décret astral ou qu'il répugnera à ce que la nature des astres (qui le dominent) lui impose de refuser. D'après cette opinion, l'homme pense agir suivant sa volonté (propre) et ignore qu'(en fait) il agit conformément à la volonté de l'astre qui, par son arrêt, le contraint d'agir, choisir, refuser, se mouvoir ou s'abstenir de mouvoir.

Le motif qui a conduit Epicure à croire que tout est effet du hasard est le désordre (apparent) qui règne dans le monde. Il dit en effet que s'il existe un être supérieur qui gouverne (l'univers), ou bien il gouvernera et maintiendra tout éternellement ou bien il annihilera tout complétement. Et aussi comment le corps peut-il procéder de l'incorporel? Et (il fait valoir encore) beaucoup d'(autres) arguments, tendant des pièges de tous les côtés[4]. Quant à Aristote, s'il soumet à la providence les sphères, les corps célestes et les espèces sublunaires, c'est que à son avis, ils sont

(1) Dans les quelques lignes que nous avons omis de traduire à la fin de l'alinéa précédent, car elles font double emploi avec la cinquième et la sixième théories exposées ici, cette doctrine, dont nous ignorons la source (mais voir, ci-après, p. 83, n. 1) est présentée comme suit : « Tout choix ou refus d'une chose est une opinion étrangère envoyée (de l'extérieur) à l'homme ; c'est pourquoi ce dernier se repent parfois de ce qu'il a fait ». Cette théorie tient donc le libre arbitre pour illusoire, sans préciser toutefois l'origine des impulsions changeantes qui provoquent cette illusion.

(2) C'est la doctrine personnelle de Maïmonide (à la fin du chapitre cité du *Guide*, Munk, p. 129-136), mais trop succinctement rapportée pour ne pas être déformée. — Notons que Joseph ben Shalom laisse de côté la cinquième opinion exposée dans le *Guide* (p. 124 sq.), celle de la majorité des Juifs croyants ; la raison de cette omission est sans doute qu'il entend la remplacer, dans ce qui suit, par sa propre théorie kabbalistique.

(3) La rédaction est obscure ; on peut aussi comprendre : « qui dirigent les hommes ».

(4) Le *Guide* ne motive pas l'opinion d'Epicure (voir p. 115). Ce que nous lisons ici est un résumé trop bref et passablement incohérent des considérations sur lesquelles est fondée la négation de la providence relativement à l'espèce humaine que Maïmonide rapporte au chapitre 16 (pp. 109-111) d'après Alexandre d'Aphrodise, aperçu que Joseph ben Shalom avait déjà utilisé précédemment. Il semble donc qu'il ait remployé les mêmes matériaux afin de compléter à sa façon le document qu'il démarque.

éternels, alors qu'il n'admet pas la providence relativement aux choses particulières qui sont éphémères. Si la secte des Ash 'arites croit que Dieu connaît tous les particuliers et qu'il impose de façon contraignante tous les mouvements qui se produisent dans le minéral, le végétal, l'animal et l'homme, c'est qu'elle veut éviter d'attribuer à Dieu l'ignorance ; elle n'admet donc pas que Dieu connaisse seulement le général à l'exclusion du particulier. Le motif qu'ont les Mu'tazilites de croire que Dieu rétribue l'animal, le végétal, le minéral et le raisonnable, ainsi que tous les êtres (!), est qu'ils veulent éviter d'attribuer à Dieu l'injustice et l'ignorance. Ils professent donc que Dieu connaît le particulier et maintiennent (l'intégrité) de la justice quant à la récompense et au châtiment de l'autre monde. La théorie qui veut que les attitudes humaines soient créées et produites à chaque instant procède de l'expérience qui constate qu'elles changent instantanément, or l'accident ne subsiste pas pendant deux instants successifs[1]. A la doctrine qui veut que l'agent de la providence soit uniquement l'intellect qui réside en l'homme, est sous-jacente la thèse qui exclut la pluralité des objets de connaissance par rapport à Dieu dont la science n'aurait ainsi d'autre objet que soi[2]. Enfin, le motif qui a suggéré que le gouvernement du monde, en général et en particulier, dépendait des astres, est que l'expérience fait constater que le régime du monde se modifie dans les diverses saisons suivant les positions des astres ; certains en ont donc conclu que les corps célestes étaient les (principes) directeurs suprêmes. Ils ignoraient qu'une autorité est surveillée par une autre plus élevée et d'autres, d'un rang encore plus haut, se trouvent au-dessus d'elles » (Ecclésiaste V, 7).

La solution personnelle[3] de Joseph ben Shalom est, faut-il le dire, kabbalistique et n'a de sens, par conséquent, qu'une fois accordé le présupposé de son système que nous connaissons déjà : interaction du monde séfirotique et des niveaux d'être inférieurs se concrétisant dans la métensomatose.

(1) Thèse kalâmique bien connue (sixième proposition dans *Guide* I, 73, MUNK, pp. 388-395). Il se pourrait donc que la cinquième système résumé par notre auteur fût une variante de l'occasionalisme souvent professé en théologie musulmane, appliqué, en l'occurrence, au problème du libre arbitre. Nous ne sommes cependant pas en mesure d'apporter une preuve documentaire en faveur de cette supposition.

(2) Cette motivation de la thèse maïmonidienne est du cru de Joseph ben Shalom. Maïmonide lui-même la justifie en disant (*Guide* III, 17, p. 135) : « ... je crois que la Providence dépend de l'Intelligence à laquelle elle est intimement liée. En effet, la Providence ne peut émaner que d'un être intelligent et particulièrement de celui qui est une Intelligence parfaite au suprême degré de perfection ; d'où il s'ensuit que celui-là seul auquel il s'attache quelque chose de cet épanchement (de l'Intelligence divine) participera de la Providence suivant la mesure selon laquelle il participe de l'Intelligence ». Cette citation permet aussi de mesurer la déformation que la doctrine personnelle de Maïmonide a subie dans l'exposé du Kabbaliste.

(3) Ms. 841, fol. 88-88 v° ; 842, fol. 53 v°-54.

« Dans la force de *'Aṭârâh* (résident) trois sortes de connaissances. L'une se réfère, pour prendre un exemple, à la correspondance entre les diverses semences et les espèces respectives qui en naissent : la semence humaine produira (toujours) un homme, la semence animale, un animal, la semence d'ovin, un ovin, etc., et de même pour les plantes. Cette connaissance s'appelle 'générale' ou 'générique'.

La seconde sorte de connaissance est relative (à l'adaptation de chaque organe à son sensible propre) : l'œil est créé pour voir, et il en est de même pour chaque sens quant à son sensible et pour chaque opération quant à son objet. Cette connaissance est, elle aussi, d'ordre général, sans qu'il résulte d'elle ni œuvre pie *(miṣwâh)* ni transgression *('abérâh)*. Si par exemple, la langue a pour fonction de goûter, il ne s'ensuit pas encore qu'elle goûte nécessairement la graisse ou le sang[1].

La troisième connaissance est celle de l'événement[2]. Elle correspond à l'ordre selon lequel tous les actes des créatures sont inscrits dans le livre (du destin), autrement dit, dans l'essence même de l'âme, à ses divers niveaux[3], actes qui conviennent aux organes de l'homme...[4]. En effet, les modes d'être[5] varient ; selon les actes, ils passent de l'inférieur au supérieur, et (s'exhaussent) aussi du supérieur à un degré encore plus élevé ou (déchoient) de l'inférieur à un niveau encore plus bas. La loi fondamentale de la métensomatose qui impartit à tout animal, plante et homme les modes d'être convenant à chacun, (cette loi) est dans sa généralité, objet de prescience. En revanche, le détail, à savoir si un tel homme (doit) monte(r) ou descend(re) l'échelle des êtres conformément aux dispositions de cette loi, ressortit au domaine du possible dont il n'y a pas de science établie une fois pour toutes. Mais lorsque les organes prendront forme, ils seront visibles et manifestes pour tous et sortiront du domaine du possible vers l'un des côtés accessibles à la connaissance. C'est là le mystère de 'la liberté est accordée et tout est prévu'[6]. Il est connu que la nature moyenne est la ligne médiane, autrement dit *Tif'eret*, qui est la Tora. Aussi les âmes nouveau-nées sont-elles toutes moyennes, car par sa nature moyenne l'homme est disposé à demeurer dans la maison[7] et il observe la Tora par nature. Mais si, ce qu'à Dieu ne

(1) Dont la loi juive prohibe la consommation.

(2) De ce qui se produira concrètement *(ha-nif'al)*.

(3) L'original a ici les cinq noms de l'âme dont il a déjà été question plus haut.

(4) Le texte est obscur ou altéré *(ha-'âdâm 'âdâm lemal'ak)*. Peut-être l'auteur a-t-il écrit : « de chaque homme et de chaque ange ».

(5) L'hébreu les appelle *hawâyôt*, littéralement « devenirs », ce qui exprime mieux leur instabilité.

(6) C'est la formule (mais les termes en sont inversés ici) qui coordonne, dans les « Maximes des Pères » (*Pirqéy Abôt* III, 15 [19], le libre arbitre et la prescience, tels que les voient les Talmudistes.

(7) Phraséologie fournie par Is. XLIV, 13 où se trouvent les mots *Tif' eret* « homme »,

plaise, il incline de son propre mouvement vers le côté du mal, vers la gauche, aussitôt son aspect se modifie par le haut et sa nature par le bas et il sera avide de commettre des transgressions[1]. Tout, cependant, est manifeste et connu devant Dieu, l'œuvre intégrale de toutes les créatures ».

Voilà un texte fort obscur par endroits, et comment ne le serait-il pas ? L'on voit toutefois très nettement où notre Kabbaliste veut en venir.

La prescience divine ne pose aucun problème grave aussi longtemps qu'il s'agit de la connaissance des lois générales et même particulières des structures physiques, biologiques et mentales. Dans ces domaines, tout est prévisible (les invectives de l'auteur contre le déterminisme naturel professé par les philosophes sont pour le moment mises de côté) et prévu sans que la prescience détermine l'emploi que l'homme fera des moyens ainsi mis à sa disposition.

Le conflit de la prescience divine et de la liberté humaine ne devient menaçant qu'au niveau de la conduite morale et religieuse (pour employer notre vocabulaire) de l'homme. Nous savons, c'est un postulat, que cette conduite fixe les destinées de l'âme suivant les lois de la migration universelle.

C'est ici que se dessine la solution imaginée par Joseph ben Shalom.

La prescience divine a pour objet toutes les modalités concevables de la métensomatose en corrélation rigoureuse avec la conduite humaine. Par contre, celle-ci demeure libre et c'est le choix fait par l'homme qui actualisera l'un des modes possibles de migration que Dieu a tous prévus sans en décréter aucun à l'avance pour tel sujet qui par son action le déclencherait.

Maïmonide[2] s'était contenté d'énoncer le principe : « la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature », en ajoutant loyalement : « mais pour nos faibles intelligences, c'est très difficile à comprendre ». Et comme il le précise peu après, la difficulté se situe dans notre incapacité de pénétrer la nature de la science divine qui n'a que le nom en commun avec notre science à nous. Au regard du Kabbaliste, il n'y a pas de diffi-

« habiter », « maison ». Pour la signification symbolique que revêtent ici ces termes, voir la note suivante.

(1) Nous sommes ici devant une synthèse de la théorie grecque du juste milieu, combinée déjà par plusieurs théologiens non kabbalistes (Bạhya, Juda Halévi et Maïmonide) avec l'idéal de vie selon la Loi révélée, et de la doctrine kabbalistique de l'harmonie des *sefîrôt* : *Tif'eret* (archétype de la Tora écrite) unie en concorde avec *'Aṭârâh* (*Malkût*), la « maison ». L'homme naît droit (l'on songe presque ici à la notion musulmane de *fiṭra*, rectitude congénitale coïncidant avec la vraie religion, l'Islam), sous le signe de l'union harmonieuse du principe de synthèse entre la rigueur et la grâce qu'est *Tif' eret* (« ligne médiane » ou « colonne du milieu ») avec le principe directeur du monde infradivin, *'Aṭârâh*. Le mauvais choix fait par l'homme libre pervertit sa propre nature (« en bas »), en même temps qu'il perturbe l'harmonie séfirotique, donc détériore son propre archétype surnaturel (« en haut »).

(2) Voir *Guide* III, 20 (Munk, p. 152 et 153 sq.).

culté quant à la science divine puisque celle-ci est relative, en l'occurrence, à une loi générale aux applications particulières innombrables, encore que toujours rigoureusement déterminées. Le mystère réside dans la rencontre du libre choix de l'homme et de la prévision du mode de métensomatose déclenché précisément par ce choix. Ce mystère, Joseph ben Shalom le traite par prétérition.

CHAPITRE CINQUIEME

V. — L'Ame, le songe et la prophétie

Ses plus hautes qualités psychiques mettent l'homme en communication avec le monde intelligible. La prophétologie d'inspiration philosophique chez les Musulmans et les Juifs repose sur cet axiome que la Kabbale ne manque pas de s'approprier, en l'adaptant comme de juste à sa propre anthropologie commandée par sa théosophie. Plusieurs pages de Joseph ben Shalom nous fournissent des exemples éclairants à cet égard.

Voici comment un aperçu sur la structure ésotérique de l'homme conduit à une théorie des communications oniriques, véridiques ou mensongers, et de là à un exposé général de la prophétie[1].

« S'il est dit dans la Tora (Exode XXX, 32, interdiction de faire un usage profane du saint chrème) : 'on n'en oindra pas un corps d'homme' et non 'un homme', c'est pour signifier par allusion que le corps de l'homme est pour ainsi dire une empreinte de sceau, l'âme *(nefesh)* se marquant en chacun de ses deux cent quarante-huit membres et trois cent soixante-cinq nerfs[2], Il y a donc un homme psychique *(nafshî)* à l'intérieur de l'homme charnel *(besârî)*, composé d'autant de parties que lui. C'est lui l'homme véritable. Un homme (encore plus) *intérieur* est constitué l'esprit *(ruaḥ)* à l'intérieur de l'âme. Et les âmes appelées *neshâmâh*, *yeḥîdâh*, *ḥayyâh* constituent autant d'hommes à intériorité croissante. *Nefesh*, *ruaḥ*, *neshâmâh*, *ḥayyâh* ont chacune une partenaire c'est-à-dire un esprit *(ruaḥ)* qui les reçoit et qui est par rapport à ces quatre âmes comme la femelle à l'égard du mâle, exception faite de *yeḥîdâh* [l'Unique] qui n'a point de partenaire ».

A ces cinq âmes correspondent symboliquement les cinq voyelles

(1) Ms. 841, fol. 99 v°-100 ; 842, fol. 60 v°-61.
(2) Dont se compose le corps d'après le Talmud.

shûreq, *qâmeṣ*, *ḥîreq*, *segôl*, *ḥôlem* dont les partenaires sont *qibbûṣ*, *pataḥ*, *ṣêrêy*, *ḥaṭûf qâmeṣ*, *shewâ*, cette dernière voyelle se combinant avec toutes[1].

« Lorsque l'homme dort, la *neshâmâh* le réchauffe afin qu'il ne meure pas par perte de chaleur. Selon certains auteurs, la *neshâmâh* remplit le corps entier. A l'heure où l'homme dort, la *neshâmâh* monte (dans le monde céleste) et puise pour lui vie d'en haut, c'est-à-dire remplit le corps entier, les deux cent quarante-huit membres et les trois cent soixante-cinq nerfs. (D'autre part) lorsque l'homme dort, la *neshâmâh* monte jusqu'au Chérubin, j'entends celui qui lui revient selon ses œuvres, soit vers le Chérubin préposé au Dragon céleste, soit vers les Sphères, soit vers les Intelligences, soit vers les Anges, soit vers les Contre-Etres, soit vers les Chars, soit vers les Dix Degrés[2]. Si la *neshâmâh* se trouve attachée à des êtres animés (= êtres célestes) véritables, ceux-ci lui communiquent une vie véritable et des visions véridiques. Pour cette raison, les songes des savants et des justes sont prophétie, c'est-à-dire ils se réalisent. Quant aux impies, la *neshâmâh* leur apporte réponse de la part des bandes de mensonge au sujet desquelles il est dit (Ps. CI, 7) : 'le diseur de mensonges ne peut se tenir devant mes yeux' ; elles mentent et n'annoncent ni n'indiquent la vérité ».

Cette spéculation sur la transmission des messages surnaturels ne sert cependant que de préambule à l'exposé détaillé qui se lit quelques pages plus loin[3]. Ce morceau transpose d'un bout à l'autre sur le mode kabbalistique la prophétologie du *Guide des Egarés* (IIe partie, chapitres 36 à 38). L'ordre même du texte maïmonidien y est conservé ; les écarts de caractère autre qu'ésotérique sont peu nombreux et généralement de petite importance.

Nous pouvons confronter, sans reproduire les textes *in extenso*, les articulations successives des deux exposés, en marquant chaque fois les gauchissements et les modifications que le Kabbaliste fait subir à son modèle.

(1) Noter que le système des voyelles groupées en deux séries symétriques de cinq est d'invention tardive, n'étant dû qu'à Joseph Qimḥî (dernier tiers du XIIe siècle), voir par exemple W. Chomsky, *David Kimhi's Hebrew Grammar*, Philadelphie 1933, p. 121 sq. — Notre Kabbaliste mélange d'ailleurs les deux séries et le symbolisme qu'il a choisi ne fait pas ressortir la solitude, la « monéité » de *yeḥîdâh*.

(2) Cet amalgame des vocabulaires divers de l'astrologie, de la philosophie, de l'angélologie et de la théosophie ne fait que traduire sur le plan, cette fois-ci, des communications surnaturelles, la connexion de l'homme avec la hiérarchie des Archétypes saints ou des forces du mal, selon sa conduite et ses œuvres. — Un passage ultérieur exprime une doctrine toute proche (ms. 841, fol. 120 ; 842, fol. 73 v°) : « pendant le sommeil (le texte dit « le songe »), la force de l'âme s'attache à celle de *Bînâh*, *Ḥokmâh*, *Maḥashâbâh* [les trois *Sefîrôt* supérieures] ; de là (elle fait retour) vers l'imagination, la réflexion et la mémoire [pour ces trois facultés, voir *Juda ben Nissim...*, p. 127, n. 1] ; l'imagination, c'est le songe ».

(3) Ms. 841, fol. 106-109 ; 842, fol. 64 v°-66 v°.

1. Définition de la prophétie. La prophétie est, selon Maïmonide[1], une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'Intellect Agent, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative.

Notre Kabbaliste fait dériver cette émanation non pas de Dieu tout court, mais de '*Aṭârâh*, dixième et dernière *sefîra* sur l'échelle descendante. Maïmonide ajoute ici que cet état « est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre », en précisant qu'il s'agit de « la plus haute perfection de la faculté imaginative ». Le Kabbaliste se borne à dire : « c'est là le degré de la prophétie », affirmation que nous comprendrons mieux tout à l'heure.

2. Maïmonide indique ensuite (p. 281 sq.) les conditions physiques prérequises à la réception de l'épanchement. Le Kabbaliste résume ces indications, en précisant toutefois les localisations des diverses facultés dans le cerveau.

3. L'imaginative opère le mieux lorsque les sens sont au repos (p. 282). Le Kabbaliste prend cette assertion à son compte tout en l'amplifiant. L'épanchement procède, nous le savons, de la dixième *sefîra*, par l'intermédiaire de l'Intellect Agent, mais nous savons aussi que cette *sefîra* ne fait que transmettre les énergies divines venues d'encore plus haut : le verset I Chron. XXIX, 11 (« à toi, Seigneur, la grandeur » etc...) dans lequel les Kabbalistes découvrent les symboles des dix *sefîrôt*[2] suggère que « c'est par la vertu de toutes les sefîrôt que la prophétie réside en '*Aṭârâh*, c'est-à-dire dans l'imaginative se trouvant en celle-ci, car la prophétie c'est elle ». Gauchissement évident de la pensée de Maïmonide pour qui la prophétie comporte sans doute un élément surnaturel, mais le phénomène en tant que tel est un état psychique appartenant exclusivement à l'homme. Aux yeux du Kabbaliste, au contraire, tout phénomène corporel ou spirituel, observable dans notre monde possède son archétype dans le monde des *sefîrôt*.

4. L'activité de l'imaginative, poursuit Maïmonide (p. 283), est cependant affaiblie pendant le sommeil, et il prouve ceci en rappelant la définition talmudique « le fruit abortif de la prophétie est le songe », ainsi que la distinction qui est clairement marquée dans la Tora même (Nombres XII, 6-8) entre l'expérience prophétique de Moïse et celle des autres inspirés.

Joseph ben Shalom ne récuse point cette thèse, mais fait des preuves alléguées par Maïmonide un emploi sensiblement différent. Ce n'est pas ici, mais à la fin de son exposé sur la prophétie qu'il utilisera ou plutôt adaptera la sentence talmudique, tandis que dans le texte des Nombres, il retrouve la sentence kabbalistique courante selon laquelle l'inspiration

(1) *Guide* II, 36 (p. 281).

(2) Voir la fin du « Commentaire sur les Dix *Sefîrôt* » de 'Azri'el, éd. N. A. Goldberg, Berlin, 1850, 5 b.

prophétique de Moïse procède non de *'Aṭârâh (Malkût)*, mais de plus haut, de *Tif' eret*, cette *sefîra* étant, les Kabbalistes ne se lassent pas de le répéter, l'archétype de Moïse et « la pierre spéculaire brillante » *(ispaqlaria ha-me' îrâh)* à travers laquelle, contrairement aux autres prophètes, le Législateur d'Israël eut ses visions[1].

5. Le songe reflète souvent, c'est une vérité d'expérience commune, les préoccupations de l'état de veille. Notre Kabbaliste le redit avec Maïmonide (p. 284), en se référant, au surplus, à Daniel II, 29.

6. Maïmonide revient ensuite (pp. 284-287), pour les préciser davantage, sur les conditions de la prophétie. Ce sont :

a) l'intégrité physique du cerveau ;

b) l'étude qui actualise les aptitudes du sujet ;

c) la perfection morale, le désir de contempler et de connaître les mystères de l'univers et de parvenir ainsi à la connaissance de Dieu ;

d) le détachement des activités sensibles et le renoncement aux vains honneurs de la vie sociale ;

e) l'épanchement de l'Intellect Agent sur le sujet dont la constitution physique et le comportement moral et intellectuel sont conformes aux normes qui viennent d'être exposées ; la conséquence en serait que « celui-ci ne percevrait indubitablement que des choses divines fort extraordinaires, ne verrait que Dieu et ses anges », etc.

Le Kabbaliste résume ce développement, en ajoutant, au premier point, une rapide allusion aux localisations cérébrales. Les causes que le sage désire connaître (troisième point) sont naturellement pour notre auteur les dix *sefîrôt*. Pour ce qui est du quatrième point, que Maïmonide présente comme une condition préalable, il devient, dans l'argument trop sommaire de Joseph ben Shalom, une conséquence de ce qui précède. Enfin, la vision de Dieu et de ses anges est remplacée par celle de la dixième *sefîra*, » *'Aṭârâh*, ses causes et ses chars ». Maïmonide joint à cette perfection spéculative la science politique que le Kabbaliste laisse de côté pour énoncer à sa place : « le sujet possédera parfaitement la faculté estimative et alors la faculté prophétique sera parachevée en lui ».

7. Il y a donc, reprend Maïmonide (p. 287), trois sortes de perfections chez les prophètes : celle de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de l'imaginative due à la bonne constitution physique, celle du caractère, fruit du renoncement aux plaisirs du corps et aux succès d'ordre social. La perfection que chaque prophète atteint respectivement dans ces trois ordres lui assigne son rang parmi ses confrères.

Le Kabbaliste résume cet enseignement, sans retenir le développement

(1) La distinction remonte au Talmud, *Yebâmôt* 49 b, cf. aussi le *Midrash Lévitique Rabba*, ch. I, à la fin.

final du chapitre 36 sur la perturbation ou même la cessation de l'activité prophétique par suite d'affections psychiques. Il se borne à dire : « ces forces sont tantôt fortes, tantôt faibles ; c'est pourquoi la prophétie est tantôt forte, tantôt elle s'interrompt, tantôt elle (re)prend vigueur ».

8. La théorie des degrés de l'épanchement exposée au chapitre 37 (pp.289 294) est reprise par le Kabbaliste, avec, bien entendu, la nécessaire adaptation kabbalistique : c'est de *'Aṭârâh* que procède (directement du moins) l'épanchement qui féconde la faculté rationnelle de l'homme ; d'autre part, en vertu des lois des correspondances séfirotiques, l'archétype de la faculté imaginative est encore *'Aṭârâh*, celle de la faculté rationnelle étant *Tif'eret* ; toute la gradation des dons psychiques extraordinaires que notre auteur emprunte à Maïmonide se trouve donc être fonction de l'épanchement *reçu* par ces deux *sefîrôt* ; cela sous-entend que la source ultime des vertus surnaturelles est à chercher plus haut, ce qui est effectivement l'enseignement de la Kabbale, mais notre auteur ne juge pas opportun de s'expliquer ici sur ce point.

9. Le chapitre 38 de la deuxième partie du *Guide* (p. 294 sq.) débute par des explications sur la « faculté de hardiesse » que Maïmonide met en parallèle avec la faculté expulsive parmi les qualités physiques. Ce passage reçoit chez le Kabbaliste une amplification ésotérique dans laquelle il se souvient d'ailleurs de *Guide* I, 72 (Munk, p. 367 sq.) :

« De même qu'il existe parmi les facultés naturelles (les quatre) facultés attractive, rétentive, digestive et expulsive, de même existe-t-il, parmi les facultés psychiques, une qui attire vers elle (l'épanchement venant) de *Tif'eret* et *'Aṭârâh*. Cet effluve reçu, (une autre) faculté le retient jusqu'à ce qu'il se diffuse dans l'âme entière, comme la nourriture le fait dans le corps. Puis, ce que l'effluve contient de la nature de *'Aṭârâh* est assimilé à chaque partie (d'âme) qui en est nourrie[1]. Quant à ce qui est contraire à telle (ou telle) partie, il se trouve repoussé vers les contre-êtres. C'est dans ce sens que l'âme possède une faculté expulsive. Par la vertu de cette faculté sa pensée se meut afin de repousser loin d'elle tout ce qui lui nuit. Cette faculté de hardiesse[2] faisant fonction d'expulsive varie par le plus et le moins [est plus ou moins forte ou faible] dès la formation primitive (du sujet) ».

Avec cette dernière phrase, l'auteur rejoint le *Guide* et se borne, dans ce qui suit, à résumer assez brièvement le reste du chapitre 38 (pp. 295-300).

10. La dernière partie de cet exposé consiste en une adaptation kabba-

(1) Phrase obscure que nous essayons de rendre *ad sensum*, l'ordre de l'exposition requérant ici une indication sur le fonctionnement (théosophique) de la faculté digestive.

(2) L'auteur qui se sert de la version hébraïque de Samuel Ibn Tibbon, emploie le terme de *gebûrâh* sur lequel voir Munk II, 394, n. 4.

listique du début du chapitre 41 de la deuxième partie du *Guide* (p. 313 sq. sur le terme *mar'âh*, « vision ») avec lequel est combiné, outre une réminiscence du chapitre 44 (p. 330 sq.), le passage du chapitre 36 sur le songe « fruit abortif » de la prophétie (p. 283). « (Dans) la vision, le prophète est saisi d'effroi et de terreur à ce point que l'activité de ses sens est paralysée [. . .][1]. C'est à la faveur de cette paralysie des sens que l'épanchement se répand sur la faculté rationnelle et de là sur l'imaginative. Il semble alors (à l'inspiré) voir le visage d'un homme qui lui parle avec 'voix, esprit, discours'[2]. Les visions de cet homme ont pour objet, tantôt les lettres d'une apparition d'airain, tantôt une apparition de neige, d'un homme vêtu de lin [. . .] ou le mélange de (toutes) ces apparitions[3]. Les philosophes écrivent en effet au sujet de la prophétie : 'il est parfaitement admissible qu'il existe un homme à qui l'imagination représente dans l'état de veille ce qu'elle représente aux autres dans le songe'[4]. Tout cela, le fonctionnement des sens étant suspendu, alors que le sujet est éveillé, du moment que les lettres du nom divin sont devant ses yeux, reflétées dans le miroir de l'extase[5]. D'autres fois, ses perceptions (extatiques)

(1) Le Kabbaliste cite ici, à la suite de Maïmonide, Dan. X, 8-9, mais il aperçoit dans le dernier mot, *'arṣah*, « contre terre », une allusion à la « Terre » ésotérique *('Aṭârâh)* qui se trouve ainsi mise en relation avec l'extase où est plongé le visionnaire.

(2) Termes empruntés au *Séfer Yeṣira*, désignent-ils ici des niveaux séfirotiques supérieurs dont la dernière *sefîra* transmettrait l'influx ?

(3) Tout cela s'inspire de *Guide* II, 44 (p. 330-331), les allusions bibliques empruntées aux visions d'Ezéchiel et de Daniel étant en partie différentes, ce qui est ici, croyons-nous, un effet du jeu libre de la mémoire et non de quelque intervention ésotérique. En revanche, c'est sans doute d'une telle intention, pour nous obscure, que procède l'emploi de l'expression « lettres de vision ... » *('ôtiyôt mar'âh)*. Ce que nous lirons quelques lignes plus loin porte à croire que les perceptions extatiques d'ordre visuel des prophètes consistent pour Joseph ben Shalom en l'apparition de lettres formant les noms des objets indiqués dans les relations scripturaires ou de combinaisons kabbalistiques de lettres symbolisant ces objets plutôt qu'en des images proprement dites de ces derniers.

(4) Sauf erreur, cette citation n'est pas tirée du *Guide* (il ne faut peut-être l'arrêter qu'après « suspendu ») et sa source reste à déterminer.

(5) Traduction approximative. L'auteur fait usage d'une expression biblique, *mar'ôt ha-ṣôb' ôt*, « les miroirs des femmes de service » (Ex. XXXVIII, 8) à laquelle il donne bien entendu, un sens ésotérique. D'après sa note sur le psaume CXIV (ms. 765, fol. 162 v°, imprimée *ap.* Scholem *Kirjath Sepher* IV, 296), les formes des *sefîrôt* se reflètent dans *'Aṭârâh* (celle-ci, la dernière, recueille, on le sait, tous les influx venant des degrés supérieurs) comme dans un miroir, celui-ci étant désigné par la même expression qu'ici. Selon le *Sha 'arey 'Ôrâh* d'Ibn Giqaṭilia (chap. III-IV, impression d'Offenbach 36 a), *ṣôb' ôt* est à rapprocher de *ṣebâ' ôt* (« Seigneur Sabaoth »), terme qui désigne dans la symbolique exposée dans ce traité les *sefîrôt Neṣaḥ* et *Hôd* au niveau desquelles se situe la source des révélations accordées aux prophètes autres que Moïse (alors que celui-ci recevait la révélation à partir du degré le plus élevé du « Seigneur », c'est-à-dire de *Tif' eret* à qui correspond le Tétragramme). Si cette spéculation n'élucide pas entièrement notre passage, elle le situe peu ou prou. — A rapprocher aussi, croyons-nous, un développement du traité *Sha 'arey Ṣedeq* (d'un disciple anonyme d'Abraham Abulafia, cf. *Major Trends*, pp. 146-155, 384 sq. ; à ne pas confondre avec un ouvrage

sont d'ordre auditif, olfactif, gustatif ou tactile[1]. Il lui arrive enfin d'éprouver la sensation d'un déplacement, de marcher ou de voler. Tout cela aussi longtemps que les lettres sacrées sont devant ses yeux et que les couleurs de ces lettres l'enveloppent (?)[2]. Ce(tte expérience) est appelé(e) « sommeil prophétique »[3]. Mais lorsque la vision de la gloire divine se retire du sujet, toutes les représentations imaginaires de la prophétie le quittent en même temps. (Se produit alors) le sommeil de catalepsie'[4] c'est-à-dire le retrait des sensations (et en même temps?) retrait de la force de sagesse, de discernement et de connaissance. C'est l'esprit d'égarement et l'esprit des contre-êtres qui s'empare (alors) des sujets, ainsi qu'il est écrit (I Sam. XXVI, 12) : 'nul ne voit', retrait de la faculté de voir, 'nul ne sait', retrait de la faculté de connaître, 'nul ne s'éveille', car l'appui divin leur fait défaut, contrairement à ce qui est dit (ps. III, 6) : 'je m'éveille, car YHWH me soutient', c'est-à-dire YHWH[6] qui est la 'vie', me soutenant, la force vitale et l'éveil (?)[7] retournent à '*Aṭârâh*; (en revanche ceux qui sont abandonnés du don prophétique) 'sont tous endormis' puisque le Vivant des éternités [ou des mondes] s'est retiré

homonyme d'Ibn Giqaṭilia) où le rayonnement de la face de Moïse, signe visible de la spiritualisation de son corps charnel, est comparé à la transparence lumineuse de la matière céleste (la « Quinte Essence ») qui « reçoit la forme des *mar' ôt ha-ṣôb' ôt* par derrière comme si (ces 'miroirs') se trouvaient devant ». (ms. hébreu Warner 24 de la Bibliothèque de Leyde, fol. 124). La phrase est obscure pour nous, mais elle n'en confirme pas moins que les « miroirs » symbolisent chez les Kabbalistes un niveau théosophique d'où procèdent des dons spirituels sortant du commun, octroyés à de rares individus d'exception au sein de l'espèce humaine.

(1) Nous abrégeons le texte un peu confus dont le sens général est cependant net. Le mot à mot du début : « parfois il entend voix, esprit et discours, bruit du tonnerre et fracas de tremblement de terre », combine la phraséologie du *S. Y.* avec une réminiscence du Guide (II, 44, p. 331, deux dernières lignes).

(2) Traduction hypothétique ; nous n'avons pu saisir la syntaxe de la phrase *(be 'ôd she-'ôtiyât ha-qôdesh leneged 'ênâw u-ṣebâ 'ân melubbâshîm bô).*

(3) Cf. *Guide* II, 41, p. 314 et 45, p. 346 sq., allusion au passage du *Midrash* que l'auteur va exploiter davantage dans les lignes qui suivent. La distinction entre la vision et le songe, fort laborieuse chez Maïmonide qui a tendance à réduire la part des apparitions réelles et des expériences extatiques dans l'état de veille au profit des phénomènes oniriques, ne peut que gagner en confusion chez le Kabbaliste pour qui tout cela symbolise avec des processus séfirotiques proprement inexprimables par le langage humain.

(4) *Tardêmâh shel dormîṭâh;* voir *Genèse-Rabba* 17, 5 (éd. Theodor, p. 156), morceau copieusement utilisé dans tout ce développement (pour la préhistoire du terme, voir H. -C. Puech [avec une contribution de M. Liber] Μορμωτός *A propos de Lycophron, de Rab et de Philon d'Alexandrie, Revue des Etudes Grecques*, 1933, pp. 311-333).

(5) Dans le contexte biblique, il s'agit de la visite nocturne de David et d'Abishaï dans la tente de Saül : « ... ils s'en allèrent : personne ne le sut, personne ne s'éveilla ils dormaient tous, car un profond sommeil venant de Yahvé s'était abattu sur eux » *(Bible de Jérusalem).*

(6) Le Tétragramme symbolise la *sefîra Tif'eret.*

(7) Texte incertain ; la leçon *haqîṣâh* que nous traduisons est conjecturale ; les manuscrits ont respectivement *H QYSh H* et *HYQShH* que nous ne savons pas interpréter.

d'eux, 'car un sommeil profond venant de YHWH s'était abattu sur eux', à savoir le retrait de la sensibilité et (la domination) des contre-êtres. Cet état diffère de la mort que par la faculté de restituer les âmes à leur corps. Le sommeil profond de l'inscience est le contraire de la sagesse, ainsi qu'il est écrit (Isaie XXIX, 10) : 'car YHWH a versé sur eux (le texte biblique porte 'vous') un esprit de léthargie. 'Il y a trois[1] fruits abortifs : le sommeil est le fruit abortif de la mort'. Lorsque l'âme est attachée à Dieu, elle est vivante ; parmi les êtres, elle est morte. L'état intermédiaire entre la vie et la mort est le sommeil [. . .]. 'Le fruit abortif de la prophétie est le songe'. Le fruit abortif du monde à venir est le Sabbat'[2]. Le mot *nôbelet* est de la même racine que *yebûl (ah)*[3], c'est-à-dire 'fruit'. 'Le fruit abortif de la lumière céleste[4] est le disque solaire'. Cela veut dire que la lumière solaire est la trois-cent-quarante-troisième partie de la lumière de *Tif' eret*, car il est écrit (Isaie XXX, 26) 'et la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil sera septuple comme la lumière des sept jours' ; or sept élevé à la troisième puissance donne 343[5]. 'Le fruit abortif de la Sagesse Céleste, c'est-à-dire de la *Sagesse Suprême*[6] est la Tora' [autrement dit '*Aṭârâh*] la proportion étant la même que dans le cas précédent ou davantage »[7].

(1) La suite en énumère cinq qui sont tous dans la *Genèse-Rabba*, les deux derniers ajoutés par une autre autorité, ce que la version abrégée du Kabbaliste a omis de préciser. Il s'agit de correspondances dans lesquelles le second terme est une « réduction » du premier en qualité ou en densité.

(2) 'Monde à venir' et 'Sabbat' symbolisent respectivement la troisième et la neuvième *sefîra : Bînâh* et *Yesôd.*

(3) Cf. Lévitique XXVI, 4. — On voit mal pourquoi l'explication étymologique intervient juste à cet endroit.

(4) *Tif' eret.*

(5) Le mot hébreu *shib 'atayim* que nous traduisons par « septuple » est un duel quant à sa forme grammaticale ; de là $7^2 = 49$ et ce chiffre multiplié par sept (les *sept* jours) = 343. La lune est *'Aṭârâh*, le soleil, *Tif' eret ;* les sept jours sont les sept *sefîrôt* inférieures. Comme si souvent dans la Kabbale, une promesse de salut symbolise le rétablissement de l'harmonie dans le monde séfirotique, la rédemption définitive à tous les plans d'être. Le *Bâhir* spécule sur le même verset (§ 55 et 57 de l'édition citée), mais, semble-t-il, dans un sens différent ; voir le commentaire *'Or ha-gânûz* sur le premier passage.

(6) La sagesse *(Sophia)* supérieure est la deuxième *sefîra ; 'Aṭârâh* ou *Malkût*, la dixième, étant la *Sophia* inférieure.

(7) La fin de la phrase est obscure : même proportion entre le numérateur et le dénominateur ($\frac{343}{1}$) ou davantage ce qui diminuerait l'écart entre les deux termes, alors que c'est précisément le contraire qui serait dans la logique du système. *'Aṭârâh* est à *Tif' eret* ce que celle-ci est à *Ḥokmâh*. Nous n'osons proposer une solution de ce problème d'arithmétique kabbalistique. Notons en passant que le *Commentaire sur les Aggadôt* de 'Azri'el utilise aussi ce même passage du *Midrash*, ainsi que le thème de l'ascension de la *neshâmâh* (éd. Tishby, p. 75 sq.) mais ses spéculations n'offrent qu'une ressemblance éloignée avec les textes analysés ici.

Sur la nature de certaines apparitions, un passage de l'introduction au Commentaire sur le « Livre de la Création »[1] offre des indications précieuses :

« Lorsque les intelligences séparées, qu'elles appartiennent à la classe des anges ou à celles des âmes des défunts, etc., s'égaillent afin de descendre dans le monde, elle reçoivent momentanément des quatre éléments un simulacre de corps. Il advient ainsi qu'elles apparaissent parfois aux assistants[2] sous la forme d'un homme ou de quelque autre créature. C'est au moyen de telles formes que leur image se présente devant les prophètes, parfois aussi à d'autres personnes et même à des hommes pervers comme les Sodomites qui virent les anges, comme la femme de Manoé et Manoé lui-même (cf. Juges XIII). Du même ordre est l'apparition des êtres qui prophétisèrent à Abraham et à Sarah et qui mangèrent dans la demeure de leurs hôtes (cf. Genèse XVIII). C'est là le mystère du « vêtement »[3]. Voilà pourquoi les sorciers et les nécromants doivent employer des encensements et des fumigations afin d'épaissir l'air jusqu'à ce que rayonnent au milieu de la fumée les entités qui se manifestent par le canal de cet élément. C'est aussi pourquoi les morts se laissent parfois voir à certains hommes dans l'état de veille sous la forme qu'ils avaient de leur vivant, comme notre Saint Docteur à sa table[4]. Cette règle s'applique, dans le cadre de la métensomatose, à chaque espèce et à chaque individu. Le vêtement qui s'applique à une âme dans la descente[5] est nommé 'vêtement souillé'... ».

(1) Fol. 4 c.

(2) Aux personnes présentes dans le lieu de l'apparition.

(3) A propos de ce « mystère », voir le *Commentaire sur le Pentateuque* de Moïse ben Naḥman sur Genèse XVIII, 2, où cet auteur critique la théorie des visions prophétiques enseignée dans le *Guide des Egarés*. Les apparitions angéliques sont à distinguer de la vision prophétique. Toutes les fois que l'Écriture qualifie les anges du nom d'« hommes » (comme dans la relation de leur visite chez Abraham, dans l'épisode de Sodome, lors de la lutte de Jacob, etc.), il s'agit de (la matière de l'apparition est) « une gloire créée » (phénomène sensible visualisant l'apparition surnaturelle ainsi que l'enseignent plusieurs théologiens juifs depuis Saadia), « ce que les initiés (*Yôd' îm* « les gnostiques ») appellent *vêtement (malbush)* qui devient perceptible aux yeux de ceux qui ont l'âme pure, comme les justes et les disciples des prophètes ». Le commentateur s'excuse de n'en pouvoir dire davantage et promet de revenir sur le sujet « par allusions ». Les spéculations kabbalistiques sur les apparitions surnaturelles demanderaient une étude qui ne peut même pas être amorcée ici.

(4) Allusion à la légende racontée dans le Talmud *(Ketûbôt* 103 a*)* selon laquelle Rabbi Juda le Prince (vers 200) revenait, pendant un certain temps, après sa mort dans sa famille pour assister au repas du vendredi soir.

(5) C'est-à-dire lorsqu'une métensomatose s'opère à un niveau ontologique inférieur à celui de la précédente.

Ce développement est fort caractéristique à plusieurs égards. Il n'offre pas seulement une solution valable aux yeux de l'ésotériste pour le problème des apparitions surnaturelles relatées par l'Ecriture, mais intégre dans la même théorie générale les manifestations indépendantes de la volonté de l'homme et celles provoquées par les arts magiques. La frontière entre nature et surnature est donc bien effacée sur ce point, mais cette indistinction opère en sens contraire de la fin proposée par les philosophes : ceux-ci ramènent tout à la nature, tandis que le Kabbaliste soumet les données scripturaires, les phénomènes que nous appelons parapsychologiques et les effets, réels dans leur ordre, de la magie à la grande loi cosmique de la métensomatose qui n'est pas une loi « naturelle », car elle n'est ni « rationnelle », ni donnée par l'expérience sensible, ni susceptible d'être vérifiée par nos moyens ; c'est un postulat essentiellement théosophique qui fournit, seul, la solution du problème de la justice divine ; c'est un mystère ésotérique transmissible et accessible aux seuls initiés.

CHAPITRE SIXIEME

VI. — La rétribution

Un historien de la mystique juive a fait justement remarquer que les deux conceptions de la métempsychose et du châtiment des pécheurs en enfer s'excluaient logiquement l'une l'autre[1]. Mais cette contradiction logique ne semble guère avoir empêché les Kabbalistes de tout crin de les coordonner ou plutôt de les confondre. Joseph ben Shalom ne procède pas autrement. De plus, en spéculant sur le destin *post mortem* de l'homme, il ne manque pas l'occasion d'attaquer avec une véhémence rare même chez lui l'eschatologie intellectualiste des philosophes, laquelle avait, de fait, particulièrement scandalisé, du XIIIe au XVe siècle, les traditionalistes, qu'ils fussent adeptes de la Kabbale ou simplement attachés à la lettre des textes de la Bible et des Rabbins[2].

Les philosophes veulent, écrit-il[3] « que le châtiment soit la privation de la récompense [. . .] ainsi ils bornent la rétribution à des sanctions dans la vie présente »[4]. Ils réduisent les préceptes (révélés) à n'être que des

(1) Voir G. Scholem, *Major Trends*, p. 243.

(2) Voir, par exemple, J. Sarachek, *op. laud.*, pp. 52-56. Le sujet mérite une monographie.

(3) Ms. 841, fol. 26-26 v°; 842, fol. 16 v°-17. Les destinataires sont exactement, cette fois-ci, les « commentateurs » ; il est difficile de dire si l'auteur entend par là les exégètes allégoristes de la Bible ou les commentateurs soit d'Aristote, soit de Maïmonide.

(4) Tout en étant exprimé dans un langage peu clair et de façon tendancieuse, ce

règlements politiques et guérison pour le corps, car par la guérison du corps, guérissent les vertus de l'âme. La fin des préceptes est à leur gré l'activité philosophique et la fin de la philosophie, la jouissance de la vie présente. Quant à leur thèse selon laquelle leur intellect se conjoint par l'appréhension des intellects (séparés) avec la réalité de l'Intellect Agent, ainsi que l'enseignent les philosophes naturalistes, cela ne se peut, car l'appréhension, c'est la forme ; or comment une forme peut-elle subsister sans matière, c'est-à-dire un objet sans substrat[1]. Voilà jusqu'où est parvenue leur mécréance».

Là-contre, l'auteur fait valoir que « le terme ultime de toutes les appréhensions est l'unité de Dieu et le fait qu'il n'est ni corps ni force résidant dans un corps. Même un enfant de trois ans sait cela dans notre sainte religion, par une tradition issue des prophètes [...]. Aussi (les adeptes de la philosophie) se livrent-ils à corps perdu à tous les crimes, meurtre, fornication et violation de tous les préceptes de la Tora[2] [...]. Par surcroît

reproche n'est pas sans fondement (contrairement à la conclusion qui en sera tirée un peu plus loin) : pour les philosophes, le mal, c'est-à-dire la souffrance, n'est que du non-être (cf. *Guide* III, 10, pp. 58-64 où Maïmonide fait violence à plusieurs textes bibliques afin d'établir ce point) ; la douleur physique en quoi consiste selon la doctrine traditionnelle la peine des damnés ne peut d'autre part affecter que le corps ; si donc le « châtiment » a un sens, il ne peut s'agir que d'une « privation » survenant à l'homme dans sa présente condition charnelle.

(1) Le texte est fort obscur, à force de concision. L'explication que nous en proposons cédera volontiers la place à toute exégèse plus pertinente. En supposant que la formule « l'appréhension c'est la forme » signifie « seule la forme appréhende », l'objection soulevée par Joseph ben Shalom pourrait être développée ainsi : la thèse sur la conjonction de l'intellect humain avec l'Intellect Agent professée par les philosophes, les met en contradiction avec une autre, non moins fermement défendue par eux, celle de l'inséparabilité de la forme et de la matière. L'« appréhension de l'Intellect Agent » ne peut se faire que par la forme, qui est l'âme rationnelle actualisée de l'homme. Ceci est clairement énoncé par Maïmonide (*Guide* III, 8, Munk, p. 46) : « Si [...] l'homme perçoit (appréhende) son créateur, s'il a la conception des choses intelligibles [...] tout cela est l'effet de sa forme ». En appréhendant l'Intellect Agent, cette forme se hausse au niveau ontologique de l'appréhendé où le corps ne peut pas la suivre ; elle subsistera donc sans substrat matériel, ce qui est absurde. La difficulté mise en évidence par le Kabbaliste, si du moins notre interprétation est exacte, n'est pas artificiellement créée par lui, mais se pose réellement en philosophie musulmane : l'âme humaine est, en théorie, subsistante en elle-même sans résider dans un corps ni être imprimée dans la matière ; en fait, elle ne l'est jamais : « durant la vie, elle a besoin du corps humain, après la mort, elle fait partie, d'une manière ou de l'autre, de l'âme universelle » (voir Simon Van den Bergh, Averroes' *Tahafut al-Tahafut*, t. II, Londres, 1954, p. 49). Pour le Kabbaliste, ces problèmes perdent leur acuité du fait que tous les niveaux d'être, quels qu'ils soient, se répondent et se reflètent au sein de l'unité divine originellement indistincte ; le monisme foncier de cette théosophie demeure à travers le vocabulaire philosophique souvent inadéquat qu'elle utilise et malgré le dualisme, dans un sens très réel, qu'y introduit la conception anti-philosophique de la substantialité du mal.

(2) La phraséologie empruntée à Prov. I, 15 sqq. nourrit avantageusement ces violences verbales.

de disgrâce, ils se prévalent pour leurs erreurs pernicieuses de l'autorité du grand maître Rabbi Moïse fils de Maïmon, que sa mémoire soit en bénédiction. A Dieu ne plaise que le Maître ait jamais adopté aucune de ces thèses... ».

Il est constant que Maïmonide les avait toutes adoptées, sans bien entendu faire siennes toutes les conclusions théoriques et pratiques que le Kabbaliste, utilisant quelques données exactes, mais outrant le trait ou plutôt traçant une caricature grossièrement fausse de l'éthique « libre-penseuse », en fait déduire aux philosophes[1]. Une fois de plus, la polémique de Joseph ben Shalom atteint, à travers les rationalistes contemporains ou les « philosophes » indéterminés, Maïmonide lui-même, encore qu'il nous assure du contraire.

***

Tout en condamnant la thèse philosophique de la « jonction » de l'intellect humain avec l'Intellect Agent, Joseph ben Shalom l'exploite pourtant, quand l'occasion s'en présente, à des fins kabbalistiques[2].

(1) Pour le lien entre la santé du corps et celle de l'âme, voir, par exemple (nous ne retenons ici que quelques textes que notre Kabbaliste a certainement lus ou qu'il a pu connaître) *Guide* III, 12 (Munk, p. 75 sq.) et 27 (Munk, pp. 210-214) et aussi « Huit Chapitres », I-III-IV et VIII, ainsi que l'exposé d'éthique générale *(Hilkôt Dé 'ôt)* dans le « Code des Lois ». Ibn Roshd l'enseigne aussi *(Faṣl al-Maqâl* » « Traité décisif », éd. trad. Léon Gauthier, Alger, 1948, p. 28 : « le rapport du médecin à la santé du corps est [le même que] le rapport du Législateur à la santé des âmes » (pour la version hébraïque cf. *Hueb.*, § 149, pp. 276-279). Inutile d'insister sur l'idéal de béatitude intellectuelle professée par Maïmonide ; il est analysé dans tous les ouvrages exposant sa doctrine. Aperçu d'ensemble de son eschatologie dans S. Schwarzfuchs, *Les lois Royales de Maïmonide*, *REJ*, CX, 1951-52, surtout pages 82-86. — Quant à la conception de la Loi révélée comme une œuvre humaine destinée en fait à régenter le vulgaire (conception énergiquement répudiée par Ibn Roshd, *op. laud.*, p. 18), voir les références rassemblées par G. Vajda, *La Théologie Ascétique de Bahya Ibn Paqûda*, p. 46, n. 2 et Jul. Guttmann *Zur Kritik der Offenbarungsreligion in der islamischen und der jüdischen Philosophie*, *MGWJ*, LXXVIII, 1934, pp. 456-464, surtout p. 461. — Ajoutons que des accusations semblables ont été lancées presque un siècle plus tôt, contre les penseurs juifs inféodés à la philosophie grecque, par Jacob ben Shêshet, Kabbaliste de Gérone (vers 1240), dans une lettre sur la prière, conservée par Isaac ben Samuel, dit Isaac d'Acco (Saint Jean d'Acre), ésotériste d'origine espagnole, contemporain de notre auteur : ms. hébreu 93 de la Bibliothèque de Leyde, fol. 160-162 v° ; voir le catalogue de Steinschneider, p. 308 ; Steinschneider avait eu l'intention de publier ce texte, d'un très grand intérêt à plusieurs égards : « quam mihi descripsi et occasione data publici iuris faciam », écrivait-il, mais sauf erreur de notre part, il n'a pas mis ce projet à exécution. Au début de cette pièce, Jacob ben Shêshet accuse certains philosophes juifs de soutenir que les préceptes de la Tora visent en partie la sauvegarde de la santé du corps, en partie l'économie domestique, en partie, enfin, le maintien de l'ordre dans les états, sans avoir en vue la rétribution de l'au-delà. L'on peut affirmer sans témérité que Joseph ben Shalom n'ignorait pas ce texte et qu'il s'en est souvenu dans sa polémique contre les philosophes.

(2) Ms. 841, fol. 62-63 v° ; 842, fol. 38 v°-39 v°.

Voici en effet la transposition qu'il fait de la doctrine de l'unité du sujet, de l'objet et de l'acte d'intellection dont il a commencé par donner un résumé succinct, mais exact et précis[1] :

« Lorsque le juste *intellige* son Créateur par l'intention orientée et l'accomplissement des préceptes divins, alors il s'attache à Dieu, ainsi qu'il est écrit (Deut. IV, 4) 'et vous qui vous attachez au Seigneur, votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui' [Parvenu à cet état], le juste ne craint plus les bouleversements cosmiques[2] ; il édifie des mondes et devient associé du Démiurge[3] ; c'est ce que (un Kabbaliste ?) a dit : 'Il y avait des justes et des méchants avec le Roi suprême dans les cycles cosmiques' »[4].

A titre d'application concrète de cette thèse, l'auteur précise ensuite, au moyen d'une analyse théosophique des noms contenus dans la généalogie de la tribu de Juda, au premier livre des Chroniques (chap. II), la manière dont les personnages mentionnés coopérèrent aux épanchements séfirotiques. Et il conclut : « Par les noms de ces personnages, il est devenu clair pour toi comment ils furent créateurs. En effet, les noms des créatures renseignent sur leurs œuvres et sur toute la série causale [qui les amena à l'existence][5], ainsi que le firent observer nos Docteurs... »[6].

(1) Sa source est sans doute, ici encore, Maïmonide : *Guide* I, 68 (Munk, pp. 301-312) ; cf. aussi « Règles Fondamentales de la Loi » II, 10. — Nous avons vu que la même doctrine était utilisée par lui et d'autres pour le symbolisme séfirotique, ce qui n'est pas le cas ici.

(2) Utilisation de Ps. XLVI, 3.

(3) *yôṣêr berêshit*, Dieu manifesté en tant que créateur.

(4) La source de cette citation n'a pu être établie.

(5) Cette assertion semble signifier que le nom porté par un être renseigne aussi bien sur le caractère actuel du porteur que sur les métensomatoses successives qui ont fait de lui ce qu'il est présentement . « Série causale », l'hébreu a *galgaléy sibbôtêhem* « les roues [= rotation] de leurs causes », ce qui rappelle *gilgûl*, terme technique pour désigner la métempsychose chez les Kabbalistes.

(6) L'auteur cite ici les textes talmudiques sur *nomina sunt omina* que nous avons déjà vus à propos d'un autre développement lors de la polémique contre la théorie philosophique de l'origine du langage, thèse qui est rappelée ici aussi, pour être rejetée avec indignation, avec référence à un verset biblique, « loin de moi le dessein des impies » (Job XXXI, 16) et l'emploi d'une locution rabbinique » pourquoi donnes-tu ouverture de bouche [prétexte d'attaquer la vérité religieuse] aux hérétiques ». Puis il termine en disant : « La tournure employée montre que lui-même n'y a pas vu de difficulté, car il connaissait le mystère de l'union de *Tif' eret* et de *'Aṭârâh*, c'est pourquoi il n'a pas demandé d'explications, mais il s'agit d'une mesure de précaution afin que les hérétiques ne se trompent pas (ou plutôt : n'induisent pas en erreur) ». Cette remarque finale est obscure. Il semble bien difficile de la rapporter aux deux textes talmudiques que nous savons ; qui est alors le personnage visé ? La critique est visiblement adressée à quelqu'un qui adoptait en apparence la thèse philosophique sur l'origine du langage sans y croire, au fond, car il connaissait le mystère de la liaison des *sefîrôt* et il savait par conséquent que le langage qui manifeste ce mystère ne peut être une simple invention humaine. Le Kabbaliste lui reproche cependant d'avoir rapporté l'opinion des philosophes de manière à faire croire au lecteur mal informé qu'elle exprimait la vérité, donnant ainsi « ouverture de bouche » aux hérétiques. Si cette interprétation ne porte

Si la béatitude est « l'attachement » du juste à Dieu, avec les implications kabbalistiques que Joseph ben Shalom se borne à signaler très brièvement, la peine des damnés est exposée plus longuement, et dans le Commentaire sur la Genèse et dans celui sur le « Livre de la Création »[1].

« Voici comment l'âme de l'impie se joint à la géhenne. Lorsque (l'impie) est malade, la chaleur naturelle l'affecte de façon manifeste et de façon occulte. Elle s'unit à la chaleur [fièvre] de la maladie[2] et la souffrance dont le patient meurt exerce un tel effet sur l'imagination de celui-ci que l'âme va rejoindre à sa sortie, le feu élémentaire, puis le feu occulte, le *Rigyôn*[3], qui est 'le fleuve de feu qui s'épanche et s'écoule de devant [l'Ancien des Jours]' (Dan. VII, 10) et la 'colère' comme il est dit (Jér. XXX, 23) : 'la tempête du Seigneur, la colère, s'est déchaînée, ouragan tourbillonnant qui s'abat sur la tête des impies'. L'âme reçoit là la nature du feu et demeure dans cette forme jusqu'à ce qu'ait péri toute la génération qui fait le mal aux yeux du Seigneur. Finalement, toute chose s'unit à son élément (littéralement : « nature »] : le feu au feu [. . . une ligne altérée] de même les autres natures. Par la suite, ces éléments (?) sont repoussés vers la terre et vers les espèces que celle-ci porte »[4].

La rédaction, postérieure, du Commentaire sur le *S.Y.* est beaucoup plus claire. Le passage qui nous intéresse prend place dans un grand exposé kabbalistique, sous forme de commentaire sur Job XXXVIII, 4 -XXXIX, 18.

Malgré la complexité du détail, les deux intentions maîtresses de Joseph ben Shalom s'y marquent avec toute la netteté souhaitable : neutraliser le système du monde des philosophes, en l'intégrant, après transmutation de ses valeurs, dans l'univers kabbalistique ; mettre en évidence la grande Loi qui règle secrètement le devenir au sein de la création : la métensomatose des âmes impures non seulement dans les corps humains, mais dans les composés relevant des trois règnes de la nature, animal, végétal et minéral. Bien entendu, toutes ces vérités sont contenues dans l'Ecriture comme dans la littérature rabbinique ; en conséquence, les

pas à faux, ce dont nous ne sommes point certain, il y aurait ici une réserve formulée à l'endroit d'un enseignement explicitement soutenu par Maïmonide, mais enveloppée dans une formule qui dégagerait la responsabilité personnelle de ce dernier. Ce procédé, nous l'avons vu, est tout à fait dans la manière de Joseph ben Shalom. Le malheur est que Maïmonide n'est point nommé dans tout ce contexte, ce qui réduit notre exégèse à n'être qu'une conjecture fragile.

(1) Ms. 841, fol. 26 v°-27 ; 842, fol. 17 et Commentaire sur le *S. Y.*, 6 b.

(2) Rédaction obscure et grammaticalement peu correcte, à moins que le texte ne soit corrompu dans les deux manuscrits. La version parallèle permet toutefois de rétablir la suite des idées.

(3) Nom du fleuve de feu dans la cosmologie de l'Aggada (voir *Pesiqta Rabbâtî*, § 20).

(4) Le verbe « repousser » est employé par l'auteur pour exprimer la métensomatose forcée des âmes.

données de ces sources, convenablement interprétées, peuvent et doivent contribuer à les élucider.

Ainsi, à propos des « dépôts de neige et de grêle » de Job XXXVIII, 22, surgissent les conceptions aggadiques sur le châtiment des impies, et l'auteur profite de l'occasion pour donner un aperçu de sa théorie des châtiments au passage d'une existence à une autre :

« Que faut-il entendre par corruption de la vitalité et survenance de la mort *(hefsêd ha-ḥiyyut weḥôl ha-mâwet)* ? Si l'on répond que mourir signifie le retour à son élément de chaque partie dont se compose l'être existant, retour du feu au feu, etc., cette définition vaut logiquement aussi de l'âme. Mais alors la mort se trouvera être la suprême joie pour cette dernière qui n'aspire qu'à retourner vers Dieu qui l'avait donnée. Aussi bien ceux qui prétendent expliquer la Tora selon la 'nature' et qui affirment que l'intellect (humain) se conjoint avec Dieu ne font que se moquer et abuser les croyants. Voici (ce qu'il faut en penser) selon la voie de la vérité [la doctrine kabbalistique] : La souffrance causée par la maladie s'attache à l'imagination (du mourant). L'âme (de ce dernier) subit la chaleur [fièvre] causée par la maladie et cette chaleur devient à son tour matière [substrat] pour la chaleur du feu élémentaire. Lorsque l'âme quitte le corps du malade, elle rejoint l'élément du feu par la force de l'imagination [la représentation imaginative] qui l'a affectée par suite de la douleur et de la chaleur procédant de sa maladie. (De son côté) le feu élémentaire s'attache à l'âme en question et sa chaleur propre se surajoute à celle qui l'affecte déjà. Ensuite (l'âme du pécheur) est atteinte par le feu descendu du 'fleuve de feu', ce feu se superposant au feu élémentaire. De plus s'abat sur elle 'la tempête de Dieu, la colère, tempête tourbillonnante, qui se précipite sur la tête des impies' (Jér. XXX, 23). Et celui qui meurt de froid[1] subit un sort analogue : ce sont les jugements et les arrêts provenant de la 'neige' et de la 'grêle' qui affectent son âme... »[2].

(1) Plus exactement « frigidité » *(qerîrût)*, c'est-à-dire l'hypothermie, état morbide contraire de la fièvre.

(2) Cette spéculation est visiblement développée à partir d'une page de Moïse ben Naḥman dans son traité des fins dernières (*Sha 'ar ha-gemûl*, impression de Ferrare, 1556, fol. 14) mais, si nous ne nous méprenons pas sur la signification de l'une et de l'autre doctrine, avec une différence significative : Nahmanide voit le châtiment en ce que l'âme impure demeure détachée de son élément primitif, tandis que pour Joseph ben Shalom l'élément primitif à laquelle retourne l'âme damnée est précisément l'état de métensomatose que mérite sa conduite actuelle. Quoi qu'il en soit, les deux spéculations ne peuvent qu'être obscures, en raison aussi bien des sous-entendus ésotériques dont leurs auteurs les chargent que du caractère contradictoire des éléments aggadiques, philosophiques et théosophiques qu'ils veulent y concilier. Voici l'essentiel du texte de Moïse ben Naḥman : « Le châtiment de la géhenne survient à l'homme immédiatement après la mort. Dès que l'impie a trépassé, son âme est attachée à la sphère du feu. De là, elle va se joindre au fleuve de feu qui jaillit d'en dessous du trône de la gloire, ce feu étant un des éléments de la sphère et contenant en puissance tous les feux. L'impie descend dans la géhenne et avec lui son âme [littéralement : « elle roule et y descend »].

Bref, la mort du corps et la survie de l'âme ne sont pas ce que pense la vaine tourbe des philosophes : les affections corporelles qui dissolvent l'ensemble psycho-somatique de l'homme concret agissent sur l'âme par l'intermédiaire de la faculté imaginative. En quittant le corps, l'âme est portée par la charge imaginative de ses affections morbides vers l'élément cosmique correspondant à celles-ci. Mais là ne se borne pas sa passion, car au plan corporel, et au plan du monde physique, « sublunaire », est superposé le niveau des forces dont seuls les symboles traditionnels laissent transparaître la réalité. Et c'est seulement à ce niveau, entendez au niveau des puissances séfirotiques que se décide le sort de l'âme individuelle ; là est rendu l'arrêt qui renvoie l'âme souillée vers une nouvelle métensomatose qui peut s'effectuer, selon le cas, dans un quelconque des trois règnes naturels, minéral, végétal ou animal.

CHAPITRE SEPTIEME

VII. — Les quatre-vingt-quatorze thèses des philosophes

Joseph ben Shalom ne se contente pas de se référer explicitement ou implicitement à divers enseignements philosophiques pour les critiquer ou les utiliser en les ajustant à ses propres conceptions kabbalistiques. Il dresse[1] une longue liste de quatre-vingt-quatorze thèses (ou propositions) des philosophes d'où ceux-ci déduisent des conclusions erronées, à son avis, alors qu'il s'en sert, lui, pour confirmer des vérités kabbalistiques. L'analyse de ces matériaux montre que presque tout est tiré du *Guide des Egarés* et notamment des vingt-six propositions qui figurent en tête de

Ceci ressemble à la circulation des causes qui, dans toutes les choses créées, retournent à leur état primitif [autrement dit, les êtres sublunaires retournent aux éléments dont ils sont composés et leur désintégration permet de nouvelles combinaisons ; l'âme de l'impie, au contraire, ne prend pas origine dans la géhenne, à preuve qu'elle cherche à en remonter]. Cette thèse est juste et acceptable même pour les adeptes de la spéculation philosophique. [Cependant] cette âme revenue et jointe à l'élément du feu, que ce soit au commencement ou à la fin [à tout moment de sa rotation avec la sphère du feu par laquelle elle est entraînée], tend à s'élever et à s'attacher aux êtres supérieurs, comme toutes les choses dont la nature est de revenir [à leur élément originel], mais l'épaisseur des iniquités et la grossièreté des péchés qui dressent une barrière entre elle et son Créateur l'en empêche. Elle demeure donc attachée au feu de la géhenne qui l'entraîne. Et c'est l'idée du retour à elle refusée qui constitue le châtiment et la grande souffrance qui n'a point terme ni limite, en plus des souffrances (physiques) de la géhenne. Ce châtiment ressortit à ce que (la Bible nomme) 'retranchement', c'est-à-dire que cette âme est retranchée de son élément comme la branche l'est d'un arbre dont elle tire sa vie ».

(1) Ms. 841, fol. 73 v°-80 ; 842, fol. 45-48 v°.

la deuxième partie, ainsi que des textes ultérieurs qui développent et précisent ces préambules. Beaucoup plus rarement, le Kabbaliste semble puiser à d'autres sources, comme par exemple les *Catégories* d'Aristote ; à une dizaine de thèses, nous n'avons pu, jusqu'ici, assigner de source précise. Les emprunts absolument littéraux sont rares ; le plus souvent, le Kabbaliste abrège le texte et modifie la terminologie de Samuel Ibn Tibbon dont la traduction lui a sûrement servi de base. Les modifications auxquelles il procède se justifient quelquefois par le nouvel emploi qu'il fait des passages démarqués, mais dans la majorité des cas elles ne font qu'obscurcir les formules précises du *Guide* sans qu'il soit aisé à découvrir les motifs des remaniements qui peuvent nous sembler mal venus. L'auteur s'explique d'ailleurs dans une certaine mesure sur le but et la méthode de ce « condensé » de la philosophie, non pas en tête, mais à la fin de l'énumération des thèses[1].

« J'ai réuni ici à ton intention toute la teneur des propos des philosophes et leurs démonstrations, au nombre de quatre-vingt-quatorze thèses. Si tu comprends l'ordre (d'exposition) de ces thèses, tu en déduiras les démonstrations de chaque philosophe et tu discerneras également les erreurs qui se sont produites dans leurs propos. Si j'ai parfois repris la même thèse deux ou trois fois, c'était pour marquer que celles qui la suivent font partie de la même chaîne de démonstration qu'elle. Or j'ai jugé expédient de procéder de la sorte afin de ne laisser aucun doute dans l'esprit du lecteur sur ce point ; ainsi chaque thèse sera élucidée suivant sa signification et selon la doctrine d'Aristote (que le nom des impies pourrisse) et nos adversaires ne seront pas fondés à prétendre que nous n'avons pas compris ses paroles. Les indications contraires à sa doctrine que tu trouveras (parfois) sont les observations que nous faisons à l'intention des adeptes de la religion afin qu'ils réfléchissent et se rendent compte que les commentateurs et les sectateurs d'Aristote eux-mêmes ont erré à propos de telle thèse et ont compris le contraire de ce qu'elle veut dire ».

Voilà ce qui est assez net et nous devons être reconnaissants à Joseph ben Shalom d'avoir si clairement esquissé ses principes d'exposition. Ceci dit, la suite des thèses telle qu'elle se présente effectivement dans le texte ne peut donner, croyons-nous, une forte impression de limpidité et de cohésion au lecteur privé des lumières de la Kabbale. Quoi qu'il en soit, les thèmes philosophiques retenus par le Kabbaliste se succèdent de la façon suivante :

Après une première thèse concernant la privation dont la position, en tête de liste, tient à des raisons kabbalistiques sur lesquelles l'auteur s'expliquera par la suite, les propositions 2 à 23 portent sur la causalité, l'acte et la puissance ; 24 à 46, le mouvement ; 47 à 53, le corps et sa finitude ;

(1) Ce passage a été imprimé par M. Scholem, *Kirjath Sepher* IV, 297, n. 1.

54 à 58, l'accident ; 59 à 62, la quantité ; 63 à 65, le nombre, les choses nombrables ou non ; 66 à 68, finitude de la série causale, mode d'antériorité de la cause par rapport à l'effet ; 69 à 81, le temps, le mouvement circulaire, l'impossibilité de la division indéfinie ; 82 à 91, la puissance ; 92 répète 24 ; 93, les causes de la substance individuelle ; 94, l'éternité du temps et du mouvement.

Nous devons maintenant traduire intégralement ces thèses[1] en marquer les sources et les élucider brièvement si besoin en est.

1. « Lorsque la nature ou le (mode d') être d'une chose n'exige pas qu'un certain objet[2] existe en elle ou soit appréhendé par elle, ce n'est point une imperfection à l'égard de cette chose (de ne pas contenir ou appréhender l'objet en question). Par exemple, si le sens de la vue n'a pas dans sa nature de percevoir l'odeur et la saveur, ce n'est pas une imperfection à son égard, pas plus que n'est une imperfection pour la raison de ne point appréhender l'imaginaire ou le sensible ».

Cette thèse se rattache à la théorie aristotélicienne de la privation[3] et constitue en somme une variation sur l'adage scolastique : « privatio præsupponit habitum »[4]. Néanmoins, nous ne lui avons pas trouvé de source précise du moins quant à sa formulation. Peut-être le Kabbaliste l'a-t-il tirée d'une page du *Guide*[5] où Maïmonide avertit qu'en appliquant les propositions négatives à Dieu, il faut le faire en se souvenant « qu'on nie quelquefois d'une chose ce qu'il n'est pas dans sa condition de posséder, comme quand nous disons du mur *qu'il ne voit pas* », autrement dit[6], « les attributs négatifs de Dieu doivent toujours avoir le sens des négations universelles et absolues », car loin d'indiquer une imperfection en Dieu comme le feraient les négations particulières, elles ne font au contraire que ressortir son absolue perfection.

2. « De l'absolument simple ne procède nécessairement qu'un simple comme lui. Du composé procèdent nécessairement autant de choses qu'il contient d'éléments simples. Par exemple, le feu qui renferme deux qualités, la chaleur et la sécheresse, chauffe nécessairement par la chaleur et dessèche par sa sécheresse ».

Emprunt presque littéral à *Guide* II, 22, début (Munk, p. 172 sq.) :

(1) Dans l'original, presque toutes les thèses sont introduites par la formule : « tu dois savoir que... » ; sans être propre à l'auteur, elle est employée à profusion par lui dans tous ses ouvrages.

(2) *'Inyan* (arabe *ma 'nâ*), terme on ne peut plus vague ; à peu près 'réalité', en tant que saisie par la pensée, que son substrat soit matériel ou non.

(3) Voir *Catég.* chap. 10-11, de *l'Interprét.*, chap. 7, *Métaph.* Δ 12 et 22, ainsi que l'« Abrégé de Logique » *(Maqâla fî ṣinâ 'at al-Manṭiq, Millôt ha-higgâyôn)* de Maïmonide chap. 2 et 11.

(4) Voir Et. GILSON, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 202.

(5) *Guide* I, 58 (MUNK, p. 245-246).

(6) Voir MUNK, p. 246, n. 1.

« ... d'une chose simple, il ne peut[1] émaner (directement) qu'une seule chose simple. Si la chose est composée, il peut en émaner plusieurs choses, selon le nombre des simples qu'elle renferme et dont elle est composée. Le feu, par exemple, étant composé de deux qualités premières, la chaleur et la sécheresse, il en résulte qu'il chauffe par sa chaleur et dessèche par sa sécheresse ».

Le Kabbaliste a ajouté à « simple » l'épithète (que nous avons dû traduire par l'adverbe correspondant) « absolu », interprétation qui ne trahit pas la pensée de la source.

3. « N'importe quoi ne naît ni ne procède nécessairement de n'importe quoi. La substance ne naît pas de l'accident ni l'accident de la substance ; de la qualité ne naît pas la quantité, pas plus que d'autres accidents ne naissent de ceux qui ne sont pas de leur espèce. C'est pourquoi la forme ne naît ni ne procède nécessairement de la matière, ni la matière de la forme ; de l'intellect immatériel (littéralement « simple ») ne procède pas un corps, et d'un corps ne procède pas d'intellect ».

Cette thèse ne fait qu'amplifier sans y rien ajouter quant au fond, la seconde proposition énoncée dans la suite du même texte maïmonidien (Munk, p. 173 sq.) : « Toute chose quelconque ne saurait émaner fortuitement de toute chose quelconque, mais il faut toujours nécessairement qu'il y ait une certaine relation entre la cause et son effet. Les accidents eux-mêmes ne sauraient émaner au hasard les uns des autres, comme par exemple la quantité de la qualité ou la qualité de la quantité. De même une forme ne saurait émaner de la matière ou une matière de la forme ».

4. « Lorsqu'une chose procède nécessairement d'une autre comme le rayonnement procède du soleil, le nécessitant n'est pas qualifié du pouvoir de modifier le nécessité ».

Cette thèse met au compte des « philosophes » une interprétation du nécessitarisme aristotélicien que *Maïmonide rejette expressément comme fausse* (*Guide* II, 20, Munk, p. 160) : « ... l'idée de la nécessité admise par Aristote est (celle-ci) : que tout ce qui d'entre les êtres n'est pas le produit de l'art a nécessairement une cause [. . .], cette cause a une deuxième cause, [. . .] et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première de laquelle tout est émané ; [. . .] Mais il ne croit pas pour cela que l'existence du monde résulte nécessairement du Créateur, je veux dire de la cause première, comme l'ombre résulte du corps, ou comme la chaleur résulte du feu, ou comme la lumière du soleil, *comme le soutiennent de lui ceux qui ne comprennent pas ses paroles* ».

(1) Ce verbe n'est ni dans l'original ni dans l'hébreu. Munk l'emploie pour exprimer la possibilité logique et non pas la contingence puisque aussi bien il s'agit de processus nécessaires, ce que marque d'ailleurs le verbe arabe avec son régime, car ainsi construit il signifie « résulter nécessairement de ... » *(lazima 'an)*.

5. « Tout agent qui agit avec dessein et volonté, (peut) exerce (r) des actions diverses, et il est qualifié (du pouvoir) de les modifier ».

Ici, le Kabbaliste adapte, moyennant quelques coups de pouce, la troisième proposition énoncée dans *Guide* II, 22 (Munk, p. 174) : « Tout agent qui agit avec dessein et volonté, et non par sa nature, peut exercer des actions diverses et nombreuses ». Il n'est pas très clair pourquoi l'incidente « et non par sa nature », n'a pas été retenue par Joseph ben Shalom. Serait-ce parce qu'il est hostile à la notion même d'une nature immuable des choses ? Cela n'aurait pas dû l'empêcher de laisser à la charge des philosophes, quitte à en tirer, comme il le fera, les conclusions théosophiques qu'il croit pouvoir en dégager. L'addition du membre de phrase final sert à relier cette thèse à la précédente.

6. « Lorsque deux choses soutiennent une relation nécessaire de cause à effet, aucune des deux ne possède l'antériorité temporelle sur l'autre. Ainsi (la lumière du) jour procède nécessairement du soleil, sans que l'un précède l'autre dans le temps ».

Nous avons ici un résumé du développement qui termine *Guide* II, 21 (Munk, p. 170 sq.) dans lequel Maïmonide montre que l'ordre nécessaire de la procession des êtres à partir de Dieu n'implique point, au gré d'Aristote, une succession temporelle. L'exemple est emprunté au même chapitre (Munk, p. 169).

7. Tout agent qui accomplit une opération non-éternelle (mot à mot : 'nouvellement produite') l'accomplit dans le temps ».

8. « Tout agent qui accomplit une opération non-éternelle est antérieur à son opération ».

9. « Tout agent qui accomplit une opération non-éternelle, passe (ce faisant) de la puissance à l'acte ».

10. « Lorsqu'un agent accomplit une opération non-éternelle, il se produit dans l'objet un passage de la puissance à l'acte ».

Ces quatre thèses semblent développer le début de *Guide* II, 21, notamment cette phrase (Munk, p. 168) : « Ce qui fait [. . .] que nous ne saurions nous figurer qu'un agent ait fait quelque chose sans que cet agent ait précédé son action dans le temps, c'est que dans ce que nous faisons, nous autres, il en est nécessairement ainsi ; car, dans tout agent de cette sorte, il y a une certaine *privation* ; il est (d'abord) agent en puissance, et, après avoir agi, il a passé à l'acte ».

11. « Lorsqu'un effet dérive nécessairement de sa cause, on ne peut pas dire que son passage de la puissance à l'acte s'effectue dans le temps ».

Ici encore, quant au fond, notre auteur s'inspire du même développement du *Guide* : lorsque la cause et l'effet sont rattachés l'un à l'autre par le lien de la nécessité, l'effet, n'étant pas précédé temporellement par sa cause, « n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être tel qu'il est »

(Munk, p. 169) ; il passe, si l'on veut, de la puissance à l'acte en vertu de sa contingence intrinsèque (n'oublions pas que l'Aristote de Maïmonide, comme celui de Ghazâli, avicennise volontiers) mais le temps n'intervient pas dans ce processus.

12. « Tout passage de la puissance à l'acte s'effectue dans le temps ; une telle opération a besoin de temps. Par exemple, le blé semé dans le sol : il passe de la puissance-blé à l'acte-épi en huit ou neuf mois ».

13. « De la cause de tout effet nécessaire, on peut dire qu'elle est en quelque sorte en puissance, en tant qu'elle a la faculté de nécessiter son effet, bien qu'elle ne le précède pas dans le temps ».

Ce deux thèses semblent s'inspirer elles aussi du même texte du *Guide*, à cette réserve près que le Kabbaliste passe sous silence l'essentiel, la distinction de l'action humaine et de l'action divine qui est précisément l'objet de la discussion chez Maïmonide. La méthode du Kabbaliste consiste, nous le voyons, à extraire de sa source des propositions qu'il durcit en les érigeant en dogmes et fausse ainsi quelque peu le sens de ce qui dans le contexte originel étaient des opinions soumises à examen et non des vérités définitivement fixées[1].

14. « Tout ce qui est dit (être en) puissance est privé d'acte ». Texte elliptique et obscur dont la source paraît être la vingt-troisième proposition en tête de la deuxième partie du *Guide* (Munk, p. 20) : « Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte ».

15. « Tout ce qui est dit (être en) puissance est dans la matière et c'est en tant qu'il est dans la matière que la puissance lui est attribuée ».

Adaptation de la vingt-quatrième proposition du *Guide* (Munk, p. 21) : « Tout ce qui est une chose quelconque en puissance à nécessairement une matière car la possibilité est toujours dans la matière ».

16. « A l'intellect immatériel n'est point attribué la puissance, en tant qu'il est intellect indépendant de (tout) autre ».

17. « Tout intellect qui a besoin d'un (autre) intellect, qui est sa cause, est en puissance par rapport à la chose qui l'actualise, voir la thèse n° 13 ».

Le renvoi, qui est dans le texte, invite à interpréter la rédaction assez obscure d'après la thèse citée. Lorsqu'un intellect en produit un autre, ce dernier passe de la puissance à l'acte, sans que le temps intervienne dans sa production.

La seizième thèse n'a pas été, sauf erreur, énoncée littéralement par Maïmonide, mais elle suit logiquement de la quinzième, outre qu'elle est

(1) Prendre garde aussi que dans la thèse n. 13 le mot *kôaḥ* (correspondant à *quwwa* et δύναμις) se prend la première fois, au sens de virtualité (traduit par « puissance ») et la deuxième, à celui de capacité (traduit par « faculté »).

un lieu commun de la philosophie du temps. Voici, par exemple, comment un commentateur du *Guide*, au treizième siècle[1], glose la 24e proposition : « la puissance est toujours dans la matière, et ce qui n'a point de matière ne comporte ni puissance ni possibilité ».

18. « Toute chose qui est en puissance a besoin de (quelque chose) qui la fasse passer à l'acte, afin qu'elle puisse agir (à son tour) une fois actualisée ».

C'est encore une thèse péripatéticienne commune que notre auteur a pu trouver, par exemple, dans *Guide* I, 55 (Munk, p. 225) : « ... tout ce qui passe de la puissance à l'acte a absolument besoin de quelque chose existant en acte, qui l'y fasse passer ». Cette assertion est également à la base des propositions dix-septième et dix-huitième au début de la deuxième partie. La formulation de la thèse, telle qu'elle se lit ici, semble cependant appartenir à Joseph ben Shalom lui-même.

19. « Toute chose qui en fait passer une autre de la puissance à l'acte se trouve ou bien à l'extérieur ou bien à l'intérieur de celle-ci ».

Il faut rapprocher la dix-septième proposition du *Guide* (Munk, p. 16) : « Tout ce qui se meut a nécessairement un moteur. Ou bien il a un moteur en dehors de lui, comme la pierre que meut la main ; ou bien il a son moteur dans lui-même, comme le corps de l'animal », et aussi dans le chap. Ier de la IIe partie (Munk, p. 31) : « Son moteur ne peut qu'être ou dans elle ou en dehors d'elle [il s'agit de la sphère] ; et c'est là une alternative nécessaire ».

Il convient de remarquer que l'auteur envisage le cas général du passage de la puissance à l'acte, alors que Maïmonide ne parle que du mouvement qui est un cas particulier seulement, mais un cas privilégié devant l'analyse philosophique, du changement.

20. « Il arrive qu'une chose qui est en puissance manque d'agir parce qu'il n'y a pas de matière disposée à recevoir son action ; à cet égard, la puissance est attribuée même aux intellects, en tant qu'ils n'ont pas de matière (apte) à les recevoir ».

21. « Il arrive qu'il y ait dans une chose en puissance un obstacle qui l'empêche de passer à l'acte ; à cet égard, cette chose est en puissance ».

22. « Il arrive que dans un agent en puissance, il y ait un obstacle qui l'empêche d'agir effectivement ».

23. « Ce qui ôte l'obstacle à l'agent ou à la chose en puissance, je veux dire au passif, est en quelque sorte agent lui-même ».

Les thèses 20 à 23 sont inspirées de la dix-huitième proposition (Munk, p. 17 sq.) et de divers autres textes du *Guide*, relatifs au déclanchement de l'acte et à sa réception par l'objet.

(1) Voir Shêmṭôb ben Falquéra, *Moreh ha-Moreh*, éd. M. L. Bisliches, Presbourg, 1837, p. 72.

« Toutes les fois que quelque chose passe de la puissance à l'acte, ce qui l'y fait passer est autre chose que lui ; et nécessairement est en dehors de lui ; car si ce qui fait passer (à l'acte) était dans lui et qu'il n'y eût là aucun empêchement, il ne resterait pas un instant en puissance, mais serait toujours en acte. Que si, cependant, ce qui fait passer une chose (à l'acte) était dans elle, mais qu'il y eût existé un empêchement qui eût été enlevé, il n'y a pas de doute que ce qui a fait cesser l'empêchement ne soit ce qui a fait passer cette puissance à l'acte... ».

Au chapitre 12 de la deuxième partie, où il traite de l'action exercée par l'agent, corporel ou incorporel, sur l'objet, Maïmonide précise dans quelles conditions l'action peut manquer de s'effectuer (p. 98) : « soit que, l'agent étant corporel, il manquât un certain rapport entre l'agent et l'objet de l'action ; soit que, l'agent étant incorporel, il manquât la disposition de la matière ».

Cette dernière sorte d'inaptitude peut entraver même l'action de l'Intellect Agent, ainsi que Maïmonide le fait remarquer ailleurs (I, 68, Munk, p. 311 et, comme objection des philosophes, II, 18, Munk, p.139-140, que nous citons) : « Si [. . .] l'intellect actif nécessairement agit dans un certain moment et n'agit point dans un autre moment, ce n'est point à cause de quelque chose qui soit inhérent à son essence, mais à cause de la disposition des matières ; de sa part, l'action s'exerce perpétuellement sur tout ce qui est disposé, et s'il y a quelque chose qui empêche l'action, cela vient de la disposition de la matière, et non pas de l'intellect en lui-même ».

Au chapitre premier, la quatrième « spéculation », la démonstration de l'existence d'une première cause absolue par la série des effets et des causes, fait état de ces mêmes considérations (Munk, p. 42 sq.) : « On sait que nous voyons continuellement des choses qui sont d'abord en puissance et qui passent à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte a en dehors de lui quelque chose qu'il l'y fait passer, comme il a été dit dans la dix-huitième proposition. Il est clair aussi que cet efficient était d'abord efficient en puissance avant de l'être en acte ; et la raison pourquoi il n'était d'abord qu'en puissance est, ou bien dans un obstacle (provenant) de lui-même, ou bien dans l'absence d'un certain rapport manquant d'abord entre lui et la chose qu'il a fait passer (à l'acte), de sorte que, ce rapport existant, il a réellement fait passer (à l'acte)... », etc.

Au cours de la discussion du problème du mal, et à l'encontre de la doctrine kalâmique de la privation, Maïmonide précise sa position à l'égard de l'existence ou de la non-existence de celle-ci (III, 10, Munk, p. 59 sq.) : « Tu sais déjà que celui qui enlève l'obstacle (du mouvement) est en quelque sorte le moteur [. . .]. De cette manière aussi, nous disons de celui qui a fait cesser une certaine capacité, qu'il est l'auteur de telle privation, bien que la privation ne soit pas une chose existante ».

24. « La matière ne se meut pas elle-même ».

Emprunt littéral à la vingt-cinquième proposition (Munk, p. 22).

25. « Tout mobile passe de la puissance à l'acte. En effet, avant qu'il ait effectué un mouvement jusqu'à un certain lieu, il était capable d'effectuer ce mouvement. Le mouvement accompli et le mobile parvenu à son terme, il est passé de la puissance à l'acte ».

Voir ci-après, thèse 28.

26. « Tout moteur meut aussi en puissance et lorsqu'il a mû il est passé de la puissance à l'acte. [Quant à] l'aimant, la force de sa chaleur et sa vertu spécifique se répandent dans l'air ; c'est pourquoi il n'exerce pas l'attraction à quelque distance que ce soit ».

Voir *Guide* II, cité ci-dessus, thèse 23, et pour l'aimant, II, 12 (Munk, p. 43) : « Il a été exposé dans la science physique que tout corps qui exerce une certaine action sur un autre corps n'agit sur ce dernier qu'en l'approchant, ou en approchant quelque chose qui l'approche, si cette action s'exerce par des intermédiaires. Ainsi, par exemple, ce corps qui a été chauffé maintenant, l'a été, ou bien parce que le feu lui-même l'a approché, ou bien parce que le feu a chauffé l'air et que l'air environnant le corps l'a chauffé de sorte que c'est la masse d'air chaud qui a été l'agent prochain pour chauffer ce corps. *C'est ainsi que l'aimant attire le fer de loin au moyen d'une force qui se répand dans l'air qui approche le fer. C'est pourquoi il n'exerce pas l'attraction à quelque distance que ce soit*, de même que le feu ne chauffe pas à quelque distance que ce soit ».

Arrachée à son contexte, la proposition relative à l'aimant se rattache mal dans l'exposé de Joseph ben Shalom à ce qui précède. La suite des idées est éclaircie par un passage ultérieur (thèses45-46) : en mouvant, un moteur passe de la puissance à l'acte, mais ce faisant, il se meut lui-même ; l'expérience semble cependant enseigner que l'aimant meut sans se modifier en apparence ; la raison en est qu'il est des moteurs qui n'ont pas besoin d'être au contact du mobile pour le mouvoir, car ils agissent en vertu d'une propriété spécifique, comme c'est le cas de l'aimant. La phrase finale n'était pas nécessaire dans le présent contexte et elle manque effectivement dans la thèse 40. L'auteur l'a reproduite ici d'après Maïmonide qu'il copie.

27. « Le mouvement circulaire, c'est-à-dire la rotation des sphères autour du centre, qui est la terre, passe, lui aussi, de la puissance à l'acte, en tant qu'il est en puissance, bien qu'il revienne encore [= toujours] à son point de départ, ayant décrit un tour complet ».

Sauf erreur, cette assertion ne correspond à aucun texte explicite du *Guide* ; il s'agit d'une doctrine clairement formulée chez Ghazâlî à la suite d'Ibn Sînâ, dans des textes que notre auteur a pu connaître[1].

(1) Voir Ghazâlî, dans la *Métaphysique* du *Maqâṣid* (impression du Caire 1355-1936, p. 124) : il n'y a pas de puissance dans la substance du «corpus cæleste» sauf quant à la

28. « Tout mouvement est un changement et passe de la puissance à l'acte ».

Transcription littérale, à un mot près, de la cinquième proposition (Munk, p. 7) : « Tout mouvement est un changement et un passage de la puissance à l'acte ».

29. « Lorsque Ruben se déplace d'un endroit à un autre, cela s'appelle mouvement ; c'est un mouvement essentiel [quant au mobile], et un changement par rapport au point de départ et au point d'arrivée ».

30. « Quand la noirceur qui est dans un corps se meut et se déplace d'un corps à un autre et teint ce dernier, on dit que la couleur s'est mue et s'est transportée d'un corps à l'autre. Les deux corps se trouvent [donc] modifiés : celui que la noirceur a quitté et celui qui a été noirci ; la couleur, qui a quitté un endroit pour un autre, est parvenue à ce dernier sous le rapport du lieu[1]. C'est là le mouvement accidentel. [Il y a aussi] le mouvement contraint, contre nature, comme le mouvement de la pierre vers le haut. En effet, les mouvements, je veux dire l'inclinaison, sont au nombre de six, en avant et en arrière, à droite et à gauche, en haut et en bas. A son lieu naturel chacun des quatre éléments est en repos ; lorsqu'ils sont déplacés avec violence de leur lieu et que la force contraignante s'écarte d'eux, ils se meuvent de [leur] mouvement naturel pour revenir à leur lieu. Le feu et l'air se meuvent de bas en haut, l'eau et la terre se meuvent pour revenir en bas. Que le moteur soit joint à eux [= à leur contact] ou qu'il les meuve par violence, contrairement à leur nature, le feu et l'air vers le bas, l'eau et la terre vers le haut, ou [encore] qu'il les meuve par violence, [mais] selon leur nature, comme lorsqu'on lance la pierre ou l'eau en bas ou l'air et le feu en haut, chacun de ces mouvements est changement local. Quand les mouvements s'effectuent par violence, c'est-à-dire par intervention d'un contraignant [= agent externe] qui force (les mobiles) de se mouvoir selon leur nature ou contre leur nature, l'un et l'autre mouvement est appelé mouvement par contrainte et ce sont des changements. Il y a le mouvement de la partie, comme celui du clou dans le navire, car le navire se déplaçant, le clou

position ; ne pouvant être (au cours de sa rotation) dans deux positions à la fois, il les prend successivement ; il est donc en puissance à l'égard de chaque position qu'il n'occupe pas au moment présent (pour la version hébraïque, voir, par exemple, Paris Hébreu 956, fol. 176) ; cf. en latin, *Algazel's Metaphysics*, éd. J. T. Muckle, Toronto 1933, p. 114, 24 sqq. ; chez Ibn Sînâ, ceci est exposé par exemple, dans *Najât*, impr. du Caire 1357-1938, p. 264 (= impression de 1331, p. 432), trad. N. Carame, *Avicennæ Metaphysices Compendium*, Rome 1926, p. 164 sq. La question figure dans le *Tahâfut*, qu. XV (voir *Tahâfut at-Tahâfut*), éd. Bouyges, p. 483, 9-12, trad. S. Van den Bergh I, 294 et notes II, 162) ; sur le mouvement dans la catégorie de la position voir H. A. Wolfson, *Crescas' Critique*..., pp. 504-506.

(1) Il s'est donc produit un changement pour les deux corps, le colorant et coloré, et un mouvement de translation pour la couleur elle-même.

se déplace aussi ; c'est ce qui advient aussi dans toute chose composée, comme l'homme qui est composé d'âme et de corps : lorsque le corps se meut, on dit que l'âme (qui y réside) se meut également. Cela aussi s'appelle changement local ».

Les thèses 29 et 30 amplifient, non sans prolixité ni quelque confusion, la sixième proposition du *Guide* (Munk, p. 7 sq.).

« Les mouvements sont tantôt essentiels (ou dans la chose elle-même], tantôt accidentels, tantôt dus à la violence, tantôt partiels, et (dans ce dernier cas), c'est une espèce de mouvement accidentel. Essentiels, comme la translation d'un corps d'un endroit à un autre ; accidentels, comme on dirait, par exemple, de la noirceur qui est dans tel corps qu'elle s'est transporté d'un endroit à un autre ; dus à la violence, comme lorsque la pierre se meut vers le haut par quelque chose qui l'y force ; partiels, comme le mouvement du clou dans le navire : car lorsque le navire se meut, nous disons aussi que le clou se meut. Et ainsi, toutes les fois qu'une chose se meut tout entière, on dit aussi que sa partie se meut ».

L'un des exemples (l'âme se mouvant accidentellement avec le corps) est dans *Guide* II, 1 (Munk, p. 33 sq.). Les indications sur les lieux naturels et la tendance des éléments à y revenir sont banales ; voir, par exemple, *Guide* I, 72 (Munk, p. 358 sq.).

31. « Tout ce qui se meut a nécessairement un moteur. Ou bien il a un moteur en dehors de lui, comme la pierre que meut la main ; ou bien il a son moteur dans lui-même, comme le corps de l'animal. Ce dernier est composé d'un moteur qui est l'âme, et d'une chose mue, le corps ; c'est pourquoi lorsque l'animal meurt et qu'il est privé de moteur, c'est-à-dire de l'âme, le corps reste momentanément tel qu'il était, mais cesse d'avoir ce mouvement. Mais comme l'âme qui meut le corps est latente à l'intérieur de celui-ci et ne se manifeste pas [pour les sens], (certains) ont pensé que le corps se meut par lui-même, alors qu'il se meut par l'âme ».

Cette thèse est la transcription presque littérale de la dix-septième proposition (Munk, p. 16 sq.), sauf la dernière phrase de celle-ci.

32. « Tout ce qui est mû par autrui, se meut par accident ».

33. « Tout ce qui se meut par accident sera nécessairement en repos, son mouvement n'étant pas par son essence ; c'est pourquoi ce mouvement ne peut pas continuer toujours, étant accidentel ».

Ces deux thèses démarquent la huitième proposition (Munk, p. 9). La seconde reproduit presque littéralement le texte hébreu du *Guide*, la première explicite la rédaction trop dense de la source (cf. Munk. n. 3).

34. « Tout mouvement est changement en puissance. Le changement qui affecte la substance est la génération et la corruption - [... ceci illustré par la transformation de l'œuf couvé en poussin, mais le détail du processus est un peu altéré dans le texte].

35. « Tout mouvement est changement en puissance ; le mouvement dans la catégorie de la quantité est l'accroissement et le décroissement » [... exemple : la transformation du grain de blé en épi].

36. « Tout mouvement est changement en puissance. Il existe dans la catégorie de la qualité » [... exemple : l'ébullition de l'eau, placée dans un récipient sur le feu, et son refroidissement, une fois qu'elle est éloignée de cette source de chaleur].

37. « Tout mouvement est changement en puissance. Dans la catégorie du lieu, le changement est le mouvement de translation [... exemple : la croissance d'une plante !]. Il se dit aussi du corps qui se déplace d'un endroit à un autre ou accomplit un mouvement circulaire ».

Les thèses 34 à 37 paraphrasent les propositions 5 (Munk, p. 7) et 4 (Munk, p. 6) (les exemples[1] ne sont pas dans le *Guide*) :

« Tout mouvement est un changement et un passage de la puissance à l'acte »[2].

« Le changement se trouve en quatre catégories : 1° dans la catégorie de la substance, et le changement dont est susceptible la substance, c'est la naissance et la corruption ; 2° dans la catégorie de la quantité, et ici c'est la croissance et le décroissement ; 3° dans la catégorie de la qualité, ce qui est la transformation ; 4° dans la catégorie du lieu, ce qui est le mouvement de translation... ».

38. « Rien dans les (différentes) espèces de changement ne peut être continu, si ce n'est le mouvement circulaire, qui est une espèce de translation. En effet, tout mouvement rectiligne, comme celui en avant et en arrière[3], quelque rapide qu'il soit, ne peut être exempt d'interruptions qui subviennent entre les deux mouvements en ligne droite en même temps qu'opposés. C'est que la direction du mouvement en avant n'est pas celle du mouvement en arrière, mais son opposé ; il y a donc nécessairement [un instant d'interruption] entre eux pour permettre au mouvement de prendre le sens opposé. Si l'on prétendait qu'il n'y a point d'interruption entre les deux mouvements, la motion en avant et celle en arrière devraient être identiques, ce que dément l'expérience sensible.

La thèse elle-même copie presque mot pour mot la treizième proposition (Munk, p. 13) : « Rien dans les différentes espèces de changement ne peut

(1) Ils ne semblent pas très pertinents, sauf le premier. La transformation du grain en épi illustre, elle aussi, le changement dans la substance ; le phénomène de l'ébullition et du refroidissement de l'eau, suivant sa position par rapport à la source de chaleur, n'est pas, tel qu'il est présenté ici, très éclairant ; la croissance de la plante vaudrait comme exemple du changement quantitatif mais n'est point à sa place dans la thèse relative au changement local.

(2) Joseph ben Shalom a rendu cette proposition obscure en l'abrégeant.

(3) Mot à mot : « d'emmener et de ramener », c'est-à-dire déplacement sur le même parcours, successivement dans les deux sens.

être continu, si ce n'est le mouvement de translation, et dans celui-ci, le (seul mouvement) circulaire ». Le développement de la thèse s'inspire à son tour d'un passage de *Guide* II, 10 (Munk, p. 88) : « ... la continuité du mouvement toujours répété n'est possible que dans le seul mouvement circulaire au contraire. Le mouvement droit, au contraire, quand même la chose mue reviendrait plusieurs fois sur une seule et même étendue, ne saurait être continu ; car, entre deux mouvements opposés, il y a toujours un repos... ».

39. « Le mouvement de translation est antérieur selon la nature à tous les mouvements ; (C'est ce que l'on observe) par exemple, dans le cas du grain de blé semé : si la forme du blé ne passe [= se transforme] pas à une autre forme, elle ne se corrompt pas ; mais alors le grain ne germera pas ; donc, nécessairement, la forme du blé passe à une forme différente, ainsi que nous l'avons expliqué ci-dessus [thèse 35] ; ensuite, elle se fendra et germera ».

Ceci brode sur la quatorzième proposition (Munk, p. 13 sq.) « Le mouvement de translation est antérieur à tous les mouvements et en est le premier selon la nature ; car (même) la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation et la transformation (à son tour) est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit être transformé ; enfin, il n'y a ni croissance ni décroissement, sans qu'il y ait d'abord naissance et corruption ».

40. « Tout ce qui change, soit dans la catégorie de la quantité comme les plantes [cf. thèse 35], soit dans la catégorie de la substance, comme la génération et la corruption [thèse 34], soit dans la catégorie de la qualité comme l'échauffement de l'eau [thèse 36], soit dans la catégorie du lieu, comme le mouvement [thèse 37] est nécessairement divisible, car le mouvement s'opère nécessairement dans ce qui se meut vers un lieu ; (or) tout corps possède longueur, largeur et épaisseur [ci-après, thèse 47]. Par conséquent, la partie antérieure du mobile atteint le terme du mouvement avant sa partie postérieure, ce qui constitue une division entre ces deux parties. De même, dans la catégorie de la qualité, l'eau qui est au fond du vase s'échauffe avant celle qui est à l'orifice ; donc, là, aussi, il y a division. De même, dans la germination, le processus s'accomplit petit à petit et (le grain) se meut jusqu'à ce qu'il parvienne à son achèvement qui est l'épi. Il y a donc, là encore, division ».

41. « Tout mobile est divisible parce que sa partie antérieure parvient au terme du mouvement avant sa partie postérieure ».

42. « Tout divisible est composé d'un ensemble de parties ; c'est pourquoi il est corps ».

43. « Pour cette raison, tout ce qui est indivisible n'est pas mû ».

44. « Tout ce qui n'est pas mû, n'est pas un corps ».

Les thèses 40 à 44 délayent la septième proposition (Munk, p. 8 sq.) : « Tout ce qui subit le changement est divisible ; c'est pourquoi tout ce qui est mû est divisible et nécessairement un corps. Tout ce qui n'est pas divisible n'est point mû, et, par conséquent, ne peut nullement être un corps ».

45. « Tout corps qui en meut un autre en tant qu'il est un corps lui-même, est mû lui aussi au moment où il meut ».

C'est la neuvième proposition (Munk, p. 10 sq.) : « Tout corps qui en meut un autre, ne se meut qu'en étant mû lui-même au moment où il meut ».

C'est la neuvième proposition (Munk, p. 10 sq.) : « Tout corps qui en meut un autre, ne se meut qu'en étant mû lui-même au moment où il meut»

L'addition, « en tant qu'il est un corps lui-même », prépare la thèse suivante qui explique une exception apparente.

46. « Tout corps qui en meut un autre par une vertu spécifique n'est pas mû au moment où il meut, telle la pierre qui attire le fer, que l'on nomme pierre de Magnésie, ou en arabe, *ḥajar al-mâs* » [ci-dessus thèse 26].

47. « Le corps possède trois dimensions : longueur, largeur et épaisseur ».

Assertion banale[1], à laquelle au moins un texte du *Guide* fait allusion comme à une chose allant de soi (I, 56, Munk, p. 227), mais l'énoncé tel que nous l'avons ici n'y est pas formulé, sauf erreur.

48. « Tout corps se divise en lignes corporelles et en lignes imaginaires, de quelque côté que ce soit ».

49. « En effet, la situation des lignes est en rapport avec celle du corps ».

Ces deux thèses ne sont pas très claires, mais elles dérivent certainement de la vingt-septième proposition (Munk, p. 20) :

« Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme ; les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation ».

La première thèse semble faire état de la distinction entre la ligne mathématique et la ligne concrète, tandis que la deuxième a l'air de refléter la définition de la « situation » ou « position » comme « la relation des parties du corps entre elles »[2].

50. « Si (l'on soutient que) le corps est infini, tirons à partir de (ce) corps deux lignes de façon qu'elles forment un angle l'une avec l'autre[3] et

(1) Cf. WOLFSON, *Crescas' Critique*, p. 590, et sur le terme *'ôbî*, « épaisseur », *ibid.*, pp. 579 sqq.

(2) Voir WOLFSON, *op. laud.* pp. 392 sq. et 689 sq.

(3) Tentative de traduction tout à fait hypothétique (voir le commentaire). Le mot à mot est entièrement dépourvu de sens : « de façon qu'il (masculin singulier, ne pouvant donc se rapporter qu'à « corps ») soit pourvu d'un intervalle ». En réalité, la distance

que la distance entre les deux lignes soit proportionnelle (?) à leur longueur[1]. Plus ces deux lignes se prolongent, plus la distance entre elles augmentera. Par conséquent, si la longueur des deux lignes est infinie, la distance entre elles sera infinie. Ce raisonnement est illustré par la figure que voici » :



Sous la forme où elle est transmise, cette thèse est peu compréhensible. Ce qui est certain, c'est qu'elle n'est pas une proposition assertorique mais une argumentation contre la possibilité de la grandeur infinie : elle se rattache dès lors à la première des vingt-six propositions (Munk, p. 3) : « L'existence d'une grandeur infinie quelconque est inadmissible ». La figure et la partie claire du texte montrent qu'il s'agit d'un des arguments par lesquels Ibn Roshd avait prouvé l'impossibilité du mouvement circulaire pour un corps supposé infini dans le *Commentaire moyen* sur le *de Cælo* I, 7[2] : « si les rayons[3] sont infinis, la distance entre eux sera infinie, car plus les rayons se prolongent, plus la distance augmente entre eux, je veux dire leurs extrémités. Il s'ensuit que si les rayons sont infinis, la distance entre eux sera infinie, car en supposant que la distance qui les sépare augmente à mesure qu'ils se prolongent, la prolongation étant infinie la distance le sera aussi ». Le Kabbaliste a omis de préciser qu'il s'agit de l'impossibilité pour un corps sphérique mobile d'être infini et il a de la sorte obscurci l'argument entier. Il est difficile à dire si la confusion évidente dans son texte est due à ses procédés de démarquage ou bien à la corruption interne de la transmission[4].

(littéralement « largeur », *rôḥab*) est l'écart entre les deux lignes, qui se trouvent être d'après la figure qui suit, des rayons partant du même centre et formant ainsi angle.,

(1) Le texte porte « à sa largeur » (affixe possessif de 3 p. m. sg.) !

(2) Rapporté en hébreu et traduit par Wolfson, *op. laud.*, p. 380, notes 129 et 132. Plus brièvement dans la paraphrase du *de Cælo*, texte arabe, Hyderabad 1360-1941, p. 16 sq.

(3) La version hébraïque d'Ibn Roshd emploie le même terme que notre texte : *qaw*, littéralement « ligne », « trait ».

(4) Dans le ms. Paris Hébreu 765 qui renferme, nous l'avons dit, les notes de Joseph ben Shalom sur quelques psaumes, nous trouvons aussi l'une des copies, assez nombreuses, de son commentaire sur le *S. Y.* A la suite de celui-ci, nous lisons aux fol. 142-143 quelques notes de philosophie de la même main, mais sans aucune attribution. Il n'y a rien de kabbalistique dans ces notes, pas plus qu'aucune attaque contre la philosophie en tant que telle. Ce qui est curieux, c'est que l'anonyme s'intéresse particulièrement au problème de la grandeur infinie et il rapporte longuement (fol. 142 v°-143), l'une des démonstrations les plus répandues que l'on faisait valoir en faveur de la solution négative, « l'argument par l'application » (voir le détail dans la note 3 de Munk dans *Guide* II, p. 3 et surtout chez Wolfson, *ibid.*, pp. 345-347). L'anonyme

51. « Tout corps possède grandeur et fin ».

52. « A mesure que les corps se multiplient, ils augmentent de grandeur ».

53. « C'est pourquoi l'existence d'un nombre infini de corps est inadmissible.

Démarquage écourté de la deuxième proposition (Munk, p. 4 sq.) : « L'existence d'un nombre infini de grandeurs est inadmissible, si l'on veut qu'elles existent (toutes) simultanément ».

De la suite des trois thèses 51-53, l'on peut extraire ce raisonnement : La grandeur s'accroît à mesure que les corps se multiplient ; il n'y a pas de grandeur infinie (cf. thèse 50) ; donc il n'y a pas de corps en nombre infini.

54. « Les accidents subsistent grâce à leur existence dans le corps, car ils n'ont pas d'existence en dehors du corps[1] et ils sont une force dans le corps».

55. « (Il y a d'autre part) la forme physique, minérale, végétale, animale et raisonnable. Le corps ne subsiste ni n'existe si ce n'est par l'une d'entre elles. C'est pourquoi la forme physique est une force dans le corps ».

56. « Les accidents se divisent suivant la division de leurs substrats, qu'il s'agisse de couleurs ou d'autres accidents ».

57. « Les formes, je veux dire l'âme et l'intellect, ne se divisent pas lors de la division de leurs substrats. C'est pourquoi lorsqu'on a coupé un doigt à un animal, on n'a pas enlevé une partie de son âme. Et si on lui a coupé la tête, qui est une de ses parties, on n'a pas non plus enlevé une partie de son âme, mais celle-ci s'en va et se corrompt en quittant (le corps), par le fait que se corrompt celle de ses parties qui est [dans] la tête »[2].

58. « Les forces répandues dans le corps, comme les accidents et l'intellect, sont nécessairement finies, car leur siège[3] est fini ».

juge cependant cet argument discutable et lui préfère celui des deux rayons, qui serait « la démonstration absolue » *(ha-môfêt ha-muḥlaṭ)*. Il n'en rapporte toutefois que le début en remarquant : « ainsi que nous l'avons expliqué à sa place ». Il est possible que nous ayons dans ces pages quelques ébauches de Joseph ben Shalom, sans l'« habillage« antiphilosophique, mais ce n'est là qu'une supposition.

(1) Traduction conjecturale ; l'hébreu porte *mikol geshem* » de [sens ablatif ou partitif] tout corps », ce qui n'a point de sens ici.

(2) Le texte des manuscrits (*be-hippâsêd ḥêleq ha-rôsh mimmenah* affixe pronominale 3 p. sg. f.) ne peut guère se traduire autrement, le seul nom féminin étant *nefesh* « âme », interprétation qui contredit la thèse de l'indivisibilité de l'âme, à moins de traduire d'une façon encore plus contrainte : « l'âme se corrompt en quittant le corps (*mimmenu*, affixe masculin), par le fait que se corrompt la partie [principale du corps qu'est] la tête en la quittant, elle » (*mimmenah*, affixe au féminin) ». Quoi qu'il en soit, la rédaction est obscure, en raison sans doute du procédé déjà souvent observé de notre auteur, d'abréger ses sources sans souci de conserver les éléments essentiels du raisonnement, et aussi de la difficulté du problème : la spiritualité et l'indivisibilité de l'âme étant postulées, comment expliquer que l'ablation de telle partie du corps ne provoque aucune perturbation dans son fonctionnement, tandis que la supression de telle autre met irrévocablement fin à sa liaison avec le corps.

(3) Voir sur ce terme (*mishkan*) *Crescas' Critique*, p. 577 (n. 15).

Les thèses 54 à 58 démarquent les propositions dixième et onzième (Munk, p. 11 sq.) : « Tout ce dont on dit qu'il est dans un corps est de l'une de ces deux classes : c'est ou bien quelque chose qui subsiste par le corps, comme les accidents, ou bien quelque chose par quoi le corps subsiste, comme la forme physique ; dans les deux cas, c'est une force qui est dans un corps. Certaines choses qui subsistent par le corps se divisent par la division du corps, et sont, par conséquent, accidentellement divisibles, comme par exemple, les couleurs et en général les forces répandues dans tout le corps. De même, certaines choses qui constituent l'être du corps ne se divisent, en aucune manière, comme l'âme et l'intelligence »[1].

59. « *Quantité* se dit de la ligne, de la surface, du corps, du temps et du nombre ».

60. « *Quantité* se dit du continu et du discret ».

61. « La quantité continue est (la) grandeur ».

62. « La quantité discrète est (le) nombre ».

Les définitions élémentaires énoncées dans les thèses 59 à 62 remontent au chapitre 6 des *Catégories* d'Aristote. Le *Guide* ne les formule pas explicitement[2].

63. « Tout ce qui ne possède ni grandeur ni nombre, comme les intelligences séparées, n'admet pas l'idée du nombre[3]. Il en est de même pour les forces du [=résidant dans le] corps, comme les âmes et les intellects ; lorsque (du moins) elles sont représentées dépouillées de revêtement elles n'admettent pas (l'idée de nombre) ».

64. « Les forces qui résident dans le corps, comme les âmes et les intellects, deviennent nombrables lorsqu'on dénombre les matières qui leur servent de substrat ».

65. « Les intelligences séparées, qui ne sont ni corps ni forces résidant dans un corps ne sont point nombrables, si ce n'est en tant que causes ou effets ou bien en raison de la matière qui fait d'elles des causes et des effets en leur qualité de moteurs des sphères[4]. Si, par supposition, les sphères étaient abolies, toutes les intelligences (motrices) (re)deviendraient une seule intelligence. On peut illustrer cela pas l'exemple de dix globes de verre insérés l'un dans l'autre, avec une lampe allumée au centre. Si l'on

(1) Le développement contenu dans la thèse 57 n'est pas dans le *Guide*. Il se réfère à un problème qui a occupé, après Plotin et la « Théologie d'Aristote », le théologien juif Joseph Ibn Çaddîq (voir *Archives*..., 1949, p. 122 sq.), mais nous ne saurions lui assigner de source précise.

(2) Voir Munk, t. I, p. 234, n. 1 ; t. II, p. 5, n. 1.

(3) L'hébreu emploie bien deux termes différents (*mispar*, « nombre », d'abord, « *minyan* », littéralement « décompte », ensuite), mais en fait il s'agit, nous le verrons, d'un délayage maladroit d'un texte maïmonidien.

(4) Texte incertain et traduction conjecturale.

demande combien il y a de lumières dans tous les verres, on répondra forcément qu'il y en a dix. Mais cela ne veut pas dire que la lumière de la lampe se soit (réellement) décuplée : une seule lampe n'a qu'une seule lumière ; [il n'y a multiplicité apparente de lumières] qu'à raison de la multiplicité des verres. Si l'on ôte tous les verres, le nombre de lumières se réduira à une seule et rien d'autre. Comprends cette similitude-là et médite-la ».

Les thèses 63 à 65 délayent la seizième proposition (Munk p. 15 sq.), en ajoutant une précision sur le rôle des intelligences séparées : la multiplicité de celles-ci vient de leur fonction de moteurs des sphères, état de choses illustré par une comparaison dont nous n'avons pas pu retrouver la source :

« Tout ce qui est incorporel n'admet point l'idée de nombre ; à moins que ce ne soit une force dans un corps, de sorte qu'on puisse nombrer les forces individuelles en nombrant leurs matières ou leurs sujets. C'est pourquoi les choses séparées, qui ne sont ni un corps ni une force dans un corps, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est dans ce sens qu'elles sont des causes et des effets (les unes des autres) »[1].

66. « L'existence d'un nombre infini de causes et d'effets est inadmissible ».

Transcription littérale du début de la troisième proposition (Munk, p. 6).

67. « La cause *(sibbâh)* est antérieure à l'effet en nature, en causation *(ʿillâh*, lire peut-être *ʿalîlâh)*, en rang et en ordre ; lorsque (l'effet est) non éternel, également en temps ».

Cette thèse applique à la cause l'analyse des divers modes d'antériorité (ou priorité) dont la source ultime, pour les penseurs du moyen âge, est le chapitre 12 des *Catégories* d'Aristote (cf. aussi *Métaph.* Δ, 11)[2]. Les cinq modes d'antériorité que nous trouvons ici semblent être empruntés à Abraham bar Ḥiyya[3] : la terminologie est identique, et la précision finale y est également mise en relief : après la création, la cause a sur l'effet non seulement priorité de nature, mais aussi de temps.

68. « La chose ne peut être cause de soi, car elle ne peut être antérieure à elle-même de sorte qu'elle serait avant qu'elle ne soit ».

Il semble y avoir ici une réminiscence de Saadia[4].

(1) Cf. aussi I, 74 (Munk, p. 434) : « ... ces choses séparées je veux dire, celles qui ne sont ni des corps, ni une faculté dans un corps, mais de pures intelligences, n'admettent en aucune façon la multiplicité, si ce n'est (dans ce sens) que les unes d'entre elles sont la cause de l'existence des autres, de sorte qu'elles ne se distinguent entre elles qu'en ce que telle est cause et telle autre effet ».

(2) Maïmonide résume très brièvement la doctrine dans *Millôt ha-higgâyôn*, chap. 12 ; ce texte n'a pu servir de source à notre auteur.

(3) *Megillat ha-megalleh*, éd. A. Poznanski et Jul. Guttmann, Berlin 1924, p. 9 (cf. Archives..., XV, 1946, p. 194 où plusieurs détails seraient à corriger).

(4) *Amânât* I, 2, éd. Landauer, p. 37-38 ; traduction anglaise de S. Rosenblatt (*The Book of Beliefs and Opinions*, New-Haven 1948), p. 46 ; cf. M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris 1934, p. 109.

69. « Le temps est un aspect du mouvement circulaire (considéré) selon l'antérieur et le postérieur ».

70. « Le temps est inséparable du mouvement circulaire et en est un effet parce que le mouvement circulaire est continu, selon les mécréants.

71. « C'est pourquoi le temps ne peut être mesuré par les autres espèces de mouvements, car ces mouvements sont discontinus et limités. Par exemple, lorsque l'eau mise à chauffer bout, elle se remue pendant un temps limité, rien de plus ; les mouvements rectilignes sont également interrompus par des repos ou des intervalles... »[1].

72. « Dans le cercle, il n'y a ni commencement ni fin déterminés ».

73. « Ce qui décrit un mouvement circulaire effectue une course qui, en elle-même, n'a ni commencement ni fin déterminés ».

74. « C'est pourquoi le temps, qui est la mesure du mouvement de l'objet en rotation, n'a, en lui-même, ni commencement ni fin déterminés. Il n'y a donc pas de temps [= moment] qui ne soit précédé et suivi d'un autre, (de même qu') il n'y a pas de mouvement qui ne soit précédé et suivi d'un autre. On peut répliquer à cela que la matière ne se meut pas par elle-même ; or tout ce qui se meut par autrui, se meut par accident et, dès lors, nécessairement s'arrête ».

Dans la série constituée par les thèses 69 à 74 intervient, on le voit, un élément polémique. La pensée de l'auteur est, semble-t-il, celle-ci : Le système des sphères qui forme l'armature de l'univers se meut de mouvement circulaire. Celui-ci n'a ni commencement ni fin, donc il ne cessera pas plus qu'il n'a commencé. Dès lors le temps qui nombre le mouvement est également éternel. La conclusion serait donc que le monde est éternel. Mais objecte l'auteur, cette conclusion est en conflit avec une autre vérité rationnelle[2]. Un monde éternel suppose une matière éternelle, or un caractère essentiel de la matière est d'être inerte, de ne point se mouvoir par elle-même. Mue par autrui, elle se meut accidentellement, or un mouvement accidentel n'est pas éternel (cf. thèses 24, 32-33).

Ceci dit, les assertions contenues dans ces thèses proviennent des propositions treizième, quatorzième et quinzième (Munk, pp. 13-15). Les deux premières ont déjà servi de source aux thèses 38 et 39 ; la troisième s'énonce ainsi : « Le temps est un accident qui accompagne le mouvement et qui lui est inhérent, et aucun des deux n'existe sans l'autre ; un mouvement n'existe que dans un temps, et on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement. Par conséquent, tout ce pour quoi il n'existe pas de mouvement ne tombe pas sous le temps ».

(1) Le paragraphe s'achève par trois mots qui ne sont pas à leur place ici : « le possible a besoin d'acte ».

(2) Si notre interprétation est exacte, nous avons ici un autre exemple de la méthode que nous avons mise en relief à propos de la thèse de l'union de l'intellect humain avec l'Intellect Agent, ci-dessus, p. 96, n. 1.

75. « C'est pourquoi le temps est infiniment divisible, (du moins) par la pensée ».

76. « En effet, l'on peut encore, par la pensée, diviser la moitié en deux, et ainsi de suite, à l'infini ».

77. « Pareillement, le temps est divisible à l'infini ».

78. « Dans la pratique, le corps divisé [= la division du corps] aboutit à une parcelle tellement subtile et petite que si celle-ci était (encore) divisée, sa forme se corromprait et il ne lui resterait plus de forme du tout ; dans la pratique, la division aboutit donc à un terme ».

Les thèses 75-78 sont empruntées à l'exposé critique des propositions du *Kalâm*, dans *Guide* I, 73.

Les trois premières se réfèrent à la divisibilité infinie de la grandeur continue et du temps qu'enseignait Aristote, tandis que la quatrième reproduit la proposition énonçant l'existence de l'atome par quoi les *Mutakallimûn* ont voulu obvier aux conséquences théologiquement inacceptables à leur gré, de la doctrine péripatéticienne en question.

« Quant[1] à l'infini existant en puissance ou accidentellement, on en a en partie démontré l'existence ; ainsi, par exemple, on a démontré qu'une grandeur est virtuellement divisible jusqu'à l'infini et que le temps l'est également ».

« ...L'univers[2] entier, c'est-à-dire chacun des corps qu'il renferme, est composé de très petites parcelles, qui, à cause de leur subtilité, ne se laissent point diviser ».

79. « Tout ce qui se meut par essence ou par accident, tombe sous le temps ».

80. « Et tout ce à quoi l'on ne peut supposer de mouvement ni par essence ni par accident, ne tombe pas sous le temps ».

Ces deux thèses reprennent la quinzième proposition du *Guide* (cf. ci-dessus, thèses 69-74).

81. « Voici que le corps, fini, du soleil accomplit un nombre infini de circonvolutions autour d'un corps (également) fini, du moins selon l'opinion des mécréants ».

Cette thèse dérive de la vingt-sixième proposition (Munk, p. 24-27) et, plus précisément du texte suivant (Munk, p. 27) :

(1) *Guide* I, 73 (Munk, p. 414 sq.) ; onzième proposition des *Mutakallimûn* : « l'existence de l'infini est inadmissible, de quelque manière que ce soit » ; tout le contexte est à lire ; comparer aussi p. 380 et la note 2 de Munk.

(2) *Guide* I, 73, première proposition (Munk, p. 377).

« Selon cette proposition[1], le mobile qui est fini[2] devra se mouvoir sur une étendue finie un nombre de fois infini, en retournant toujours sur la même étendue, ce qui n'est possible que dans le mouvement circulaire... ».

82. « Une chose existe en puissance pour trois raisons ».

83. Premièrement : absence de la matière ; par exemple, quand il n'y a ni matériaux ni outils pour construire une maison ».

84. « Deuxièmement : la forme de l'édifice échappe à l'agent ; par exemple (quelqu'un veut bâtir une maison) sans savoir comment s'y prendre ; sous cet aspect, la maison restera en puissance ».

85. « Troisièmement : absence de la fin ; le sujet n'a pas besoin de la maison parce qu'il n'éprouve pas la nécessité de se mettre à l'abri des intempéries ; lorsque cette nécessité se fera sentir, il construira la maison ».

Les thèses 82 à 85 adaptent non sans gaucherie, un passage de *Guide* II, 18 (Munk, p. 141) :

« La deuxième méthode est celle où on conclut l'éternité du monde de ce que pour Dieu il n'y a ni besoins ni rien qui survienne ni obstacles [. . .] ; tout agent qui a une volonté et qui agit pour une raison quelconque doit nécessairement tantôt agir et tantôt ne pas agir, en raison de certains obstacles ou de besoins qui surviennent. Ainsi, par exemple, tel homme qui voudrait posséder une maison n'en bâtira point cependant, à cause des empêchements, soit qu'il n'en ait pas les matériaux sous la main, soit que ceux-ci, tout préparés qu'ils sont, ne soient pas prêts à recevoir la forme, à cause du manque d'instruments. Il se peut aussi que les matériaux et les instruments soient prêts, et cependant l'homme ne bâtisse pas, perce que, n'ayant pas besoin de demeure, il ne veut pas bâtir ; mais lorsqu'il lui surviendra des accidents, comme la chaleur et le froid, qui le forceront de chercher un abri, alors il voudra bâtir ».

Dans le contexte maïmonidien, ces distinctions explicitent le raisonnement des philosophes par lequel ceux-ci concluent à l'éternité du monde de ce que pour Dieu il n'existe ni besoins ni obstacles ; Maïmonide s'emploiera d'ailleurs à réfuter cette argumentation. Dans la transposition opérée par le Kabbaliste, rien de tout cela n'apparaît clairement. En revanche, il introduit dans le morceau démarqué un élément qui n'y figurait point

(1) « Le temps et le mouvement sont éternels, perpétuels, et toujours existants en acte » (Munk, p. 24).

(2) « C'est-à-dire, la sphère céleste, qui est un corps fini » (note 2 de Munk). — Nous avons vu que Joseph ben Shalom soulignait la contradiction entre la négation de l'infinitude de la sphère et celle du vide à l'extérieur de la sphère finie. Mais s'il spécifie à la fin de cette thèse, apparemment sans nécessité, que la terre autour de laquelle tourne la sphère est finie selon l'opinion des mécréants, c'est sans doute parce que dans son esprit le mot « terre » évoque son archétype séfirotique *'Aṭârâh (Malkût)*, donc un aspect de la divinité qu'il est blasphématoire de qualifier de fini.

(thèse 84), si bien que son texte revient à assigner les raisons pour lesquelles l'une ou l'autre des quatre causes communément admises en philosophie est empêchée d'agir : cause matérielle et cause efficiente (thèse 83), cause formelle (thèse 84), cause finale (thèse 85).

86. « L'effet est en puissance dans la cause, comme il a été exposé dans les thèses treizième et dix-septième. Toute chose dont l'existence a une cause est par rapport à sa propre essence, d'existence possible ; si ces causes existent, elle existera et si elles n'existent pas, elle n'existera pas ».

Cette thèse démarque, en l'abrégeant, la dix-neuvième proposition (Munk, p. 18 sq.) : « Toute chose dont l'existence a une cause est, par rapport à sa propre essence, d'une existence possible ; car si ses causes sont présentes, elle existera ; mais si elles n'ont jamais été présentes, ou si elles ont disparu, ou enfin, si le rapport qui rendait nécessaire l'existence de la chose est changé, elle n'existera pas ».

87. « Les causes du corps sont la matière, la forme et la privation ».

Lieu commun péripatéticien dont le Kabbaliste a pu trouver l'énoncé, par exemple, dans *Guide* I, 17, vers la fin (Munk, p. 68 sq.).

88. « Dès lors, tout composé est d'existence contingente, non d'existence nécessaire, et il est en puissance dans ses composantes ».

89. « Le corps est composé de matière et de forme ; les accidents l'affectent, comme la quantité, la figure et le lieu [= la situation]. Sache que l'effet est dit (seulement) possible tant que la cause ne l'a pas précédé[1] : car si la cause existe, l'effet existera et si la cause n'existe pas, l'effet n'existera pas. Autant dire que l'effet est à la fois nécessaire et possible [= contingent] : possible par sa propre essence, nécessaire par sa cause. Néanmoins, on ne dit pas que l'effet est entièrement en puissance dans la cause, car l'effet est simple ; il n'est ni un corps ni une force résidant dans un corps ; or 'puissance' ne se dit qu'à l'égard d'un corps[2] »

90. « C'est pourquoi toute chose qui est en puissance et renferme en son essence une autre possibilité, je veux dire ce qui est en puissance à l'égard de (sa propre) essence et se trouve également possible par rapport à sa cause (une telle chose dis-je) peut, à un certain moment, ne pas exister en acte. D'autres expliquent : possible à l'égard de sa propre essence, en puissance par rapport à sa cause ».

Ces trois thèses, dont la dernière est d'une rédaction particulièrement embarrassée, s'inspirent des propositions dix-neuvième (cf. thèse 86), vingt-et-unième, vingt-deuxième et vingt-troisième (Munk, pp. 18-20). Voici les propositions 21 à 23 :

« Tout ce qui est un composé de deux idées différentes a nécessairement

(1) Le texte et la traduction de cette phrase demeurent incertains.
(2) Cette restriction n'est évidemment valable que dans le cas où l'effet est une intelligence séparée, et notamment la première émanée de Dieu.

dans cette composition même, la cause immédiate de son existence telle qu'elle est, et, par conséquent, n'est pas d'une existence nécessaire en lui-même : car il existe par l'existence de ses deux parties et de leur composition ».

« Tout corps est nécessairement composé de deux idées différentes et est nécessairement affecté d'accidents. Les deux idées qui en constituent l'être sont sa matière et sa forme ; les accidents qui l'affectent sont la quantité, la figure et la situation ».

« Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte ».

91. « La puissance ne s'applique qu'à la matière ; la forme et les intelligences (séparées) ne sont (jamais) en puissance mais toujours en acte ; l'être qui existe nécessairement par son essence n'a point de cause à son existence ».

Cette thèse est composée d'assertions puisées dans les propositions vingt-quatrième et vingtième (Munk, pp. 21 et 19) :

« Tout ce qui est une chose quelconque en puissance a nécessairement une matière : car la possibilité est toujours dans la matière ».

« Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, d'aucune façon, d'une cause quelconque ».

92. « La matière ne se meut pas elle-même ».

Reprise littérale de la vingt-quatrième thèse.

93. « Les causes de la substance individuelle sont la matière et la forme ainsi que ce qui meut la matière et la dispose à recevoir la forme ».

C'est le début de la vingt-cinquième proposition (Munk, p. 22) : « Les principes de la substance composée et individuelle sont la matière et la forme, et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur qui ait mû le substratum afin de le disposer à recevoir la forme... ».

94. « Selon les philosophes, le temps et et le mouvement ne sont point sujets à la génération et à la corruption ».

Cette thèse finale est, dans une rédaction différente, la vingt-sixième proposition[1] rapportée par Maïmonide au nom d'Aristote, et concédée à titre d'hypothèse (Munk, p. 24) :

« ... le temps et le mouvement sont éternels, perpétuels et toujours existant en acte ».

Voilà, présentées par Joseph ben Shalom, les thèses qui forment la charpente de l'enseignement des philosophes. Ces derniers en tirent de fausses conclusions, nous savons déjà lesquelles, alors que l'initié qui a

(1) Une autre partie en a été utilisée ci-dessus, thèse 81.

accès à un ordre de réalités échappant à leurs spéculations sait en déduire des vérités ésotériques. Notre Kabbaliste s'attache longuement[1] à de telles déductions ; elles sont malheureusement trop obscures pour que nous osions en tenter pour le moment une analyse par le menu qui exigerait de toute façon des développements fort longs. Du reste, malgré l'opacité du détail, les grandes lignes de la construction kabbalistique se laissent discerner assez nettement et ne font que reprendre les doctrines fondamentales de notre auteur que nous connaissons déjà : édification intemporelle du monde des archétypes lequel manifeste le Dieu inconnu d'où il procède, et qui préfigure d'autre part le monde visible ; celui-ci une fois constitué demeure en dépendance à l'égard de l'invisible, son modèle et sa source d'énergie vitale ; toute faute commise dans son sein est sanctionnée par une métensomatose correspondante du coupable, châtiment qui atteint aussi de quelque façon mystérieuse son archétype suprarationnel. Les quelques sondages auxquels nous nous bornerons pour cette partie de l'œuvre visent simplement à justifier peu ou prou ce que nous venons d'avancer ; ils jetteront peut-être aussi quelque lumière sur la signification et la séquence de quelques-unes des quatre-vingt-quatorze thèses, dans l'esprit du Kabbaliste du moins.

Ayant achevé l'énumération des thèses et avant la remarque générale sur la méthode d'exposition de celles-ci que nous avons traduite plus haut, Joseph ben Shalom s'exprime ainsi[2] : « Nous savons déjà que la privation est la cause [*ou* l'une des causes] de la matière[3] ; sans la privation la forme ne peut pas exister dans la matière (car pour qu'une forme s'y imprime, il faut) que la forme antécédente ait disparu ; n'était la privation, la forme première n'aurait pas existé, pas plus qu'une forme ne procéderait d'une autre. Il s'ensuit que les philosophes font erreur en soutenant que les sphères subsistent (éternellement), car la privation ayant précédé leur forme elle devront (de nouveau) passer à la non-existence[4]. Pourquoi accepterions-nous d'eux que les causes de la sphère céleste sont (exclusivement) la matière et la forme, afin de renier (ainsi) la Loi révélée et la Religion[5]. En réalité, selon la voie de la vérité, les causes de toutes les matières (!) au-dessous de *Bînâh* sont la matière, la forme et la privation[6] ».

(1) Ms. 841, fol. 79 v°-87 ; 842, fol. 48-53.

(2) Ms. 841, fol. 79 v°-80 ; 842, fol. 48-48 v°.

(3) Voir plus haut, thèse 87.

(4) Le même terme (*he'dêr*) désigne (comme *'àdam* en arabe et στέρησις en grec) la privation et la non-existence, ce qui contribue à donner une teinte de vérité au sophisme de l'ésotériste (cf. aussi Van den Bergh, *op. laud.*, II, 32).

(5) En acquiescant à la doctrine de l'éternité du monde.

(6) Dans *Ḥokmâh*, les idées (archétypes) sont encore unies. A partir de *Bînâh*, elles se diversifient et ainsi se trouvent constituées les « sept *sefîrôt* de l'édifice », exemplaires des structures du monde extradivin. La procession hiérarchique du flux créateur étant postulé, le niveau d'être supérieur sera « forme » par rapport au niveau d'être inférieur « matière ». D'autre part, la différenciation même qui s'établit, du moins devant la

Et, après la remarque générale :

« Par la première thèse, il devient clair que l'on n'établit pas une relation d'imperfection [= on ne prédique aucune imperfection] en disant que la Première Cause ne connaît qu'elle-même et rien en dehors d'elle[1]. Ceci n'est pas une imperfection à l'égard de la Première Cause. Le mécréant s'est cependant trompé en cela et aussi, je te l'expliquerai ci-après, à propos des thèses deuxième et troisième. C'est par suite (de ces erreurs) que (les philosophes) posent le dilemme : ou bien la cause est un corps et alors l'effet en est également un, ou bien elle n'est ni un corps ni une force résidant dans un corps, et dans ce cas l'effet est fortuit[2] ».

Par la suite[3], Joseph ben Shalom expose que l'Architecte, qui est *'Aṭârâh*, édifie l'univers par *Keter*, *Ḥokmâh*, *Bînâh* et *Da'at*, sans que se produise pour cela de changement dans la Déité.[4] *Ḥokmâh* est la forme suprême de laquelle dépendent toutes les formes[5]. Les thèses 31 à 33, sur le mouvement accidentel et pour cette raison aboutissant à un arrêt, signifient, sur le plan ésotérique, les cycles cosmiques[6]. Les thèses suivantes (mouvement dans les catégories) recèlent la loi générale de la métensomatose[7]. Parler de « temps » (cf. thèses 69-74, 94) dans le monde séfirotique

contemplation du théosophe, dans le flux divin un et indivisible, à mesure qu'il constitue les niveaux séfirotiques, implique la « privation » dès là que chaque entité qui se distingue des autres comporte du non-être en tant qu'*elle n'est pas* les autres.

(1) Voir *Guide* I, 53 (Munk, p. 213 sq.) : la science de Dieu, perception de soi-même et III, 16 (Munk, p. 113 sq.) ; cf. aussi Van den Bergh, *op. laud.* II, pp. 119-121.

(2) Nous n'avons pas trouvé la source de ce raisonnement. Le sens est peut-être : il est constant qu'il existe des corps ; or comme (en vertu de la troisième thèse), n'importe quoi ne procède pas nécessairement de n'importe quoi, mais il faut (comme le dit le passage sous-jacent du *Guide*) qu'il y ait une certaine relation entre la cause et l'effet, ou bien la Première Cause sera, elle aussi, corporelle ou bien le corps ne procédera pas d'elle nécessairement mais seulement par accident. Nous avouons cependant ne pas saisir où l'auteur veut en venir au point de vue kabbalistique. Tout ce que nous oserions avancer est que les trois premières thèses convenablement comprises dans leur signification théosophique livreraient le mystère de la procession de la deuxième et de la troisième *sefîra* à partir de la première, tandis que à les conserver dans le climat philosophique on aboutit soit à des apories insurmontables soit à de graves erreurs religieuses. Ceci motiverait assez bien la position en tête de liste des thèses dont il s'agit.

(3) Ms. 841, fol. 81 v°-82 ; 842, fol. 49 v°.

(4) Les *sefîrôt* supérieures (*Da 'at* « connaissance » est soit *Tif'eret*, soit plutôt son répondant plus élevé dans la hiérarchie que certains systèmes kabbalistiques intercalent comme terme moyen entre la Grâce et la Rigueur, cf. Y. Tishby, *Mishnat ha-Zôhar* I, Jérusalem 1949, p. 108 et 140 et voir l'exposé très clair de *Sha 'arey 'Ôrâh*, chap.V, 67 a-b de l'impression d'Offenbach) sont les plans et épures auxquels le Démiurge a le regard fixé lorsqu'il accomplit son œuvre créatrice.

(5) Ms. 841, fol. 81 v°. Nous avons vu qu'à un point de vue différent la Sagesse est aussi Matière Première intelligible ; voir aussi ci-après, Appendice III, p. 142, n. 3.

(6) Ms. 841, fol. 84 ; 842, fol. 51.

(7) *Ibid.* 84-84 v° et 51-51 v°.

n'implique pas qu'il y ait là de corps célestes : « le mystère du temps est le mystère des douze permutations du Tétragramme »[1].

CONCLUSION

Au terme, que nous savons provisoire, de ces recherches, un aspect du moins de la position doctrinale de l'auteur étudié se dégage il ne peut plus nettement : l'opposition irréductible de Joseph ben Shalom non seulement à la philosophie en général, mais plus précisément à l'enseignement de Maïmonide, opposition mal masquée par la déférence dont le Kabbaliste fait quelquefois montre à l'égard de ce maître. Politesses verbales à vrai dire, qui ne sauraient nous donner le change après la confrontation serrée de tant de textes : le poids des attaques maintes fois déguisées, voire sournoises du Kabbaliste ne porte pas tant contre on ne sait quels philosophes indéterminés ou même tels disciples abusifs de Maïmonide que contre les doctrines expressément admises ou soutenues par l'auteur du *Guide* lui-même ; nous l'avons constaté pour une longue série de questions : origine du langage, sainteté de la langue hébraïque, nature et fonctions des anges, plusieurs thèses essentielles de la cosmologie et de la physique (cinquième élément, vide, lieux naturels), miracle, providence, prophétologie et fins dernières, bref presque tous les problèmes qui pouvaient diviser Maïmonide, champion d'un intellectualisme point outrancier mais résolu, et un théosophe foncièrement anti-intellectualiste. Joseph ben Shalom connaît ce qu'il combat : si sa culture philosophique n'est peut-être pas très étendue (et nous n'oserions pas nous prononcer péremptoirement sur ce point ; en tout cas, il est assez au courant de la

(1) Ms. 841, fol. 82. — L'auteur renvoie ici à son commentaire sur la *Merkabah*, qui semble perdu ; il revient encore sur la question plus loin, 841, fol. 89 v° ; 842, fol. 54 v°. — Au sujet des douze permutations du Tétragramme, voir *Archives*... 1954, p. 95. — Nous ne prétendons pas avoir saisi la connexion entre le « mystère du temps » et le « mystère des douze permutations du Nom ineffable » ; il semble cependant, d'après le passage parallèle, que les douze permutations de YHWH symbolisent la manifestation du Dieu inconnu, symbolisé, lui, dans ce contexte par le nom divin *Ehyeh* (Exode III, 14) ; un troisième passage (842, fol. 50 v°, la phrase correspondante de 841, fol. 83 v°, est altérée) donne l'équivalence *Ehyeh* = *Keter 'Elyôn* (comme aussi, par exemple le *Sha 'rey 'Ôrâh* de Joseph Ibn Giqaṭilia, chap. I, V et X, impression d'Offenbach 2 a, 47 b, 104 b — 105 a, le *Zôhar* III, 11a, 65b [cf. *Mishnat ha-Zôhar* I, 195] ,le *Ma'areket ha-'Elâhût*, chap. IV, Zolkiew 1778, 22a-b et le *Séfer ha-Shêm* faussement attribué à Moïse de Léon, mais datant de la première moitié du XIV[e] siècle : ms. hébreu 798 de la B. N. fol. 6). Or, qui dit manifestation, dit en quelque sorte succession, donc le procès intemporel de la manifestation est l'archétype du temps sans impliquer pour autant les difficultés que suscite la notion du temps lié au mouvement telle que la conçoivent Aristote et ses sectateurs.

médecine et de l'astrologie du temps), nous avons pu établir qu'il possédait une connaissance profonde du *Guide* et maniait ce livre en virtuose soit pour réfuter la philosophie soit pour la dépasser dans le sens de la théosophie kabbalistique. En un mot, son œuvre constitue une pièce capitale du dossier de la lutte anti-maïmonidienne et un document du plus haut intérêt pour l'affrontement de la philosophie et de la théosophie mystique au sein du judaïsme médiéval. A ces deux titres se justifie l'enquête que nous avons risqué d'entreprendre et que nous souhaiterions voir critiquée et améliorée par de plus experts que nous.

APPENDICE I

DEUX OPINIONS KABBALISTIQUES SUR L'ORIGINE DU LANGAGE

A. La théorie de l'origine conventionnelle du langage critiquée par un Kabbaliste

En 1574 parut à Venise un petit recueil contenant divers opuscules relatifs surtout au *Guide des Égarés*. On le cite d'habitude sous le titre de *She'êlôt Shà'ûl* (« Questions soulevées par Saül ») car la première pièce en est un questionnaire sur plusieurs points de doctrine dans le *Guide* et aussi sur d'autres problèmes philosophiques adressé par un jeune rabbin nommé Saül Cohen à Isaac Abarbanel, avec les réponses de ce dernier. Dans la deuxième partie (fol. 19-31, chacune des deux parties du volume étant foliotée à part), l'éditeur a reproduit, d'après un manuscrit malheureusement incomplet de la fin, des observations sur le *Guide*, de la plume d'un Kabbaliste qu'il identifie dubitativement avec Joseph Ibn Giqaṭilia[1]. Il n'est pas impossible que cette attribution soit exacte ; en tout cas le texte ne peut guère être postérieur à la fin du XIIIe siècle[2]. La position de l'auteur à l'égard de Maïmonide est empreinte de déférence, ce qui ne l'empêche pas de rejeter franchement certaines thèses professées par le *Guide*, ni de souligner quand il le juge expédient, que telle opinion philosophique de Maïmonide, juste sur le plan rationnel, est dépassée par la vérité théosophique.

L'ensemble de ces *animadversiones* mériterait une traduction. Nous devons cependant nous borner ici à faire connaître deux textes dont la comparaison est fructueuse avec les développements de Joseph ben Shalom consacrés aux mêmes sujets.

(1) Voir *Archives*, 1953, p. 84, n. 1.

(2) C'est l'avis de M. Scholem ; voir *Diogène* 15, 1956, p. 85. Sans oser trancher le problème d'attribution, nous inclinerions plus nettement vers la négative.

Le premier (fol. 20 b-d, puis 27 d-28 a) porte directement sur l'allusion faite par Maïmonide à la théorie de l'origine conventionnelle du langage, en connexion avec Gen. II, 19-20.

« Lorsqu'il s'agit d'une langue quelconque, à l'exception de la langue sacrée, nous n'avons pas besoin de chercher un sens aux lettres composant le mot, car chez tous les peuples les noms et les locutions (?) sont conventionnels, non naturels. Autrement dit, dans chaque langue et dans chaque nation, c'est une convention qui fixe l'appellation attribuée à telle ou telle chose. C'est pourquoi les vocables qui constituent leur langage ne possèdent aucune structure intrinsèque (*diqduq penîmî*, c'est-à-dire sans doute, n'ont pas valeur de symbole ésotérique). Mais il n'en est point ainsi de la langue sacrée, car loin de reposer sur une convention, elle est issue de la sagesse infinie de Dieu[1]. Tout [y] est ordonné selon l'intention divine ; aussi toute notre vie ne suffit-elle pas à épuiser le contenu intégral d'un seul vocable. A titre d'exemple, je te propose le mot *berêshît* (*in principio*, le premier mot de l'Écriture). Selon la vérité, il y a une raison pour laquelle il est composé précisément des lettres qui le forment, dans l'ordre où elles se trouvent et munies des voyelles qu'on leur voit. Et nous savons que si nous modifions cette disposition [... suit un exemple], ce (nouvel arrangement) a une grande raison par rapport à l'intention avec laquelle Dieu a disposé le mot [tel qu'il se lit dans la Bible]... Bref, un seul mot de la Tora renferme des milliers de milliers de significations que Dieu seul peut concevoir [...]. C'est la raison pour laquelle toutes les sciences sont appelées par rapport à la Tora 'sciences extrinsèques'[2], c'est-à-dire qu'elles n'ont pas d''intrinsécité' *(penîmiyût)* ; elles ne possèdent que l'apparence qui résulte de la convention en vigueur dans chaque langue. Par contre, la Tora du Seigneur possède un sens intrinsèque et un sens extrinsèque [...][3] ».

« Ce que tu dois savoir [= avoir présent à l'esprit] partout, c'est que tout nom [= terme] assigné dans la Loi divine à toute chose n'est pas accidentel (et) *conventionnel*[4] comme le pensait Maïmonide en disant que les noms sont conventionnels et non pas naturels (et) en étayant cette affirmation par (Gen. II, 20) 'l'homme imposa des noms', ce qui signifierait que ceux-ci sont conformes à une convention dans le langage. Mais le

(1) Le texte imprimé parait altéré ; nous traduisons *ad sensum.*

(2) Les livres ou les sciences « profanes » sont qualifiés d'« extérieurs » (*ḥîṣônî*) dans la terminologie religieuse du judaïsme ; le développement auquel l'auteur se livre à propos de cette désignation fort ancienne (*Mishna Sanhédrin*, chap. X) est kabbalistique.

(3) De cette assertion, l'auteur conclut dans ce qui suit que le texte purement consonnantique de la Loi, sans voyelles ni signes de ponctuation, est susceptible d'innombrables lectures ésotériques dont nul, hormis Dieu, ne peut épuiser la totalité. Voir SCHOLEM, *loc. laud.*

(4) Autrement dit : la désignation usuelle de telle chose par tel mot n'est pas le fait d'une convention étrangère à l'essence profonde de la chose désignée.

Maître a oublié[1] l'interprétation grammaticale véritable en expliquant la fin du verset : 'tout [nom] que l'Homme imposa à [chaque] être vivant est [= demeure] son nom' d'une manière qui favorise sa théorie : 'son nom', celui fixé par convention[2]. En réalité, 'c'est son nom' veut dire : son nom véritable suivant la sagesse divine, conformément à l'ordre surnaturel. C'est que le Premier Homme détenait tout (cela) par tradition et Dieu lui avait appris le mystère de l'agencement du monde, celui des *Merkâbôt*[3], ainsi que les processus naturels et l'ordonnance des forces correspondant à toutes les constellations. Et [c'est seulement] après avoir reçu communication de tout cela qu'Adam fut à même d'imposer à chaque chose le nom qui lui convenait suivant l'intention supérieure. C'est le sens de cette assertion de nos Docteurs : le Saint, béni soit-il, transmit à Adam le mystère de l'intercalation[4]. Et c'est en vertu de cette considération qu'il convient de méditer la signification d'énoncés comme (Gen. I, 10) 'Dieu appela l'aride terre' ou (I, 8) 'Dieu appela le firmament ciel' car tous ces termes ne sont pas eux non plus conventionnels, quoi qu'en ait pensé le Maître[5] ».

Le deuxième texte (fol. 31 b-32 c où prend fin le fragment au milieu d'une phrase) est dirigé contre *Guide* I, 14 (Munk, p. 64) : le nom de l'Homme *('Adâm)* dérive de *'adâmâh*, « terre ».

Le Kabbaliste anonyme n'a garde d'acquiescer à cette étymologie. Considérant les lettres *alef*, *dalet*, *mem* qui forment le nom d'Adam, il constate que la valeur numérique de celles-ci est de quarante-cinq, ce qui équivaut au nombre obtenu par addition des valeurs des noms complets des quatre lettres constituant le Tétragramme[6]. Ainsi le nom d'Adam se trouve être un vêtement (lieu de manifestation qui révèle et cache à la fois l'être manifesté) du Tétragramme. Par conséquent, il faut

(1) C'est-à-dire négligé volontairement.

(2) Remarquer que cette interprétation est seulement déduite du texte du *Guide*. Maïmonide trouve dans le verset une allusion à l'origine conventionnelle du langage, sans préciser de quelle manière.

(3) Les « Chars », lieu de manifestation divine supérieur au monde céleste des philosophes, mais inférieur au degré ontologique des *sefîrôt*.

(4) *Sôd ha-'ibbûr*, l'art de calculer le calendrier luni-solaire comportant pour certaines années du cycle de dix-neuf ans un treizième mois qui vient « grossir » l'année. La légende rabbinique à laquelle l'auteur se réfère se lit au chapitre VIII de la compilation aggadique *Pirqéy Rabbi Eli 'ezer*. Bien entendu, il majore l'ancienne spéculation : le mystère du calendrier devient celui de l'univers.

(5) C'est-à-dire sans doute : les appellations dont il s'agit suggèrent, symbolisent des mystères théosophiques. A propos de « terre », l'on doit songer à la dixième *sefîra Malkût* ; « ciel », en hébreu *shamâyim*, est senti par le *Midrash* ancien comme composé de *'êsh* « feu » et *mayim* « eau » symboles pour le Kabbaliste, des attributs contraires de la Grâce (*Ḥesed*) et de la Rigueur (*Gebûrâh*), quatrième et cinquième *sefîra*, qu'unit harmonieusement, en les tempérant, la sixième, *Tif'eret*, que symbolise précisément le « ciel », synthèse de l'eau et du feu.

(6) Car yod (*ywd*), hé (*h'*), waw (*w'w*), hé (*h'*) valent 20 + 6 + 13 + 6 = 45.

inverser l'explication de Maïmonide : c'est *'adâmâh* qui dérive d'Adam. « La désignation *(kinnuy)* 'Adam' ayant valeur ésotérique [*be-sôd 'elyôn*], le nom d'Adam a été appliqué à la terre qui est cultivée par l'homme », travail tant physique qu'intellectuel, « par la sagesse ».

L'élément « terre » est appelé en hébreu *'ereṣ* ; or l'homme n'est pas directement créé de l'entité désignée par ce vocable, mais « du mélange des quatre éléments avec la forme supérieure de l'intellect qui est appelée *homme* au sens véritable du terme. En tant qu'intermédiaires [texte incertain], les quatre éléments sont désignés par un nom unique, qui est *'adâmâh* c'est-à-dire une matière prochaine disposée à recevoir la forme d'homme *('âdâm)* non pas comme les autres animaux dont la matière est éloignée de recevoir cette forme [...]. Ceci compris, réfléchis que partout où tu trouves « homme » *('âdâm)* [dans l'Écriture] il tombe sous l'un de deux jugements : l'homme réputé parfait à qui s'est jointe la forme de l'intellect, [l'Écriture] l'appelle *'âdâm*, sous l'aspect de la forme supérieure ; mais ce même nom est également appliqué à l'homme dépourvu de cette forme supérieure[1] et qui s'adonne aux jouissances du corps et aux autres besoins de la matière, [bref qui est asservi à la terre] ; il est appelé *'âdâm* en tant qu'il est attaché à la matière inférieure[2]... »

B. « *Langage divin et langage humain* »

Sans heurter le front la théorie de l'origine conventionnelle du langage, un Kabbaliste sut l'aménager de façon à y faire tenir les spéculations de l'ésotérisme juif sur la fonction privilégiée de la langue et de l'alphabet hébraïques.

Un disciple anonyme d'Abraham Abulafia composa vers 1295, un traité intitulé *Sha 'arey Ṣedeq* (à ne pas confondre avec un ouvrage homonyme

(1) Le texte dit littéralement : « l'homme dont la forme supérieure est vide », c'est-à-dire n'est qu'un masque derrière lequel on chercherait en vain le principe spirituel qui fait que l'homme mérite son nom.

(2) Il y a corrélation symbolique entre *'âdâm* et *'adâmâh*. L'Homme-archétype (*Adam*) informe en quelque manière le mélange des quatre éléments, lequel devient ainsi matière prochaine de l'homme terrestre (*'âdâm*), l'*homo sapiens* de qui la perfection consiste à se détourner de la matière. S'il le fait, il est *'âdâm*, par référence à Adam, forme supérieure ; dans le cas contraire, il est encore *'âdâm*, mais par référence à *'adâmâh*, simple manifestation de la matière. Ce raisonnement implique que l'étymologie soutenue par Maïmonide n'est valable que dans le cas où l'homme terrestre est exactement la négation de ce qu'il doit être, c'est-à-dire de son archétype théosophique. — Dans ce qui reste encore du fragment nous avons un beau développement sur l'homme spirituel dont le dépouillement de ce qu'il a de corporel va de pair avec le dépouillement qu'exerce sa pensée sur le concept de Dieu au moyen de la *via negationis*. Nous laissons de côté, à regret, ce texte qui n'a plus directement trait à notre présent objet de recherche.

de Joseph Ibn Giqatilia) dont la matière doctrinale n'a été que partiellement exploitée jusqu'ici[1].

Dans une page[2] d'où nous allons extraire ce qui concerne notre sujet, l'auteur inconnu combine le problème de l'origine du langage avec la thèse de la double signification, ésotérique et exotérique, des lettres de l'alphabet hébraïque, l'un des thèmes majeurs de ses spéculations.

« Sache que (pour) tout homme qui croit en l'adventicité (de l'univers), la conviction d'après laquelle les langues sont *conventionnelles*[3] implique que le langage[4] est de deux sortes : langage divin, qui est convention entre Dieu et le Premier Homme, et langage naturel, convention d'Adam avec Ève et ses enfants. Le second langage reçoit l'influx procédant de la vertu du premier. Le premier langage était particulier à Adam et, de de ses enfants, il ne le transmit qu'à Seth qu'il engendra 'à son image et ressemblance'. C'est ainsi que la *tradition (qabbâlâh)* parvint (au cours de générations successives) jusqu'à Noé. La confusion (des langues) qui survint dans la génération de la Tour de Babel n'affecta que la deuxième sorte de langage, je veux dire le langage naturel, tandis que la *tradition* passa au Tribunal de 'Eber[5] pour parvenir de là entre les mains d'Abraham l'Hébreu[6]. Aussi trouvons-nous le « Livre de la Création » attribué à Abraham, notre père, à qui « se manifesta le Seigneur de l'Univers[7]. D'Abraham, (la tradition) passa à Isaac, d'Isaac à Jacob, et de celui-ci aux douze tribus. Lorsque nos ancêtres séjournaient en Égypte, la *tradition* se trouvait entre les mains des Anciens de la nation et ainsi en allait-il jusqu'à la naissance de Moïse. Celui-ci, éduqué à la Cour, s'y instruisit en toutes sortes de sciences extérieures. Néanmoins, à cause de sa profonde intelligence, il n'eut de cesse que son père 'Amram ne lui eût transmis la *tradition* que (les Anciens d'Israël) détenaient de la part des Patriarches. Et lorsque, au cours des événements (que relate l'Écriture)

(1) *Cf.* ci-dessus, p. 91, n. 5.

(2) Ms. Leyde, Warner Hébreu 24, fol. 131 v°.

(3) Cette subordonnée suggère discrètement que la théorie de l'origine conventionnelle du langage (adoptée par Maïmonide) et la croyance en la création du monde (un des articles de foi du judaïsme selon le même) sont à première vue difficilement conciliables. Comme toujours, c'est la Kabbale qui offrira l'issue de l'aporie où la philosophie engage le croyant sans l'aider à en sortir.

(4) L'hébreu n'a qu'un seul mot pour « langue » et « langage ».

(5) Cette fiction créée par l'ancienne Aggada juive répond à la nécessité de maintenir un foyer de la loi présinaïtique au milieu des générations qui, selon la lettre du récit biblique, ne comptèrent aucun homme de Dieu comme l'avait été Noé et comme le seront Abraham, Isaac et Jacob.

(6) *ha-'ibrî*, gentilice dérivé précisément de 'Eber.

(7) *S. Y.*, in fine. Le « raisonnement » du Kabbaliste est tout à fait logique, une fois admis que lettres = langage et que le « Livre de la Création » est l'ésotérique art combinatoire des lettres « par lesquelles furent créés les cieux et la terre ».

Moïse alla mener une vie solitaire au désert[1], le Seigneur de l'Univers se manifesta à lui[2], lors de l'épisode du Buisson (ardent) et il lui communiqua, enseigna et indiqua de très grandes vérités[3]. Ainsi Dieu en usa-t-il envers lui jusqu'à la révélation sur le Mont Sinaï. A ce moment, il lui accorda l'initiation plénière à la science des lettres[4] ; il lui fit connaître les causes extrêmement lointaines ainsi que les conséquences qui découlent d'elles[5]. Moïse vint à connaître de la sorte l'essence[6] des lettres qui nous sont manifestées, à partir de la connaissance qu'il avait obtenue de l'essence de leurs racines éloignées. Il ordonna (en conséquence) la Tora comme une séquence continue de lettres, selon (la disposition mystérieuse) des Noms (divins) correspondant à la séquence essentielle des lettres dans le monde supérieur et il opéra les coupes permettant la lecture du texte comme (renfermant) des préceptes selon la séquence essentielle dans le monde inférieur... »[7].

Il n'est pas nécessaire de s'étendre ici plus que ne le tolèrent les limites d'un excursus pour discerner comment le Kabbaliste anonyme résout la *quaestio vexata* de l'origine du langage, sans polémique formelle ni condamnation ouverte à l'endroit de personne, en récusant pourtant, avec autant de discrétion que de fermeté, la position philosophique. Les lettres s'identifient au langage, lequel est, on le sait, l'instrument de la création. Voilà l'un des deux bouts de la chaîne. L'autre est ce fait que nous usons couramment d'un langage, fractionné en d'innombrables idiomes, langage qui est exclusivement un moyen de communication adapté aux besoins pratiques de l'homme. Il suffit de faire remonter cette distinction jusqu'à Adam, que sa connaissance du langage exalta, la tradition nous l'assure, au-dessus des anges, mais qui fut en même temps l'ancêtre d'une race dont nous savons la nature charnelle. Langage naturel d'un côté, juste bon pour les échanges indispensables avec les congénères imparfaits de l'initié, transmission du Grand Art des lettres cosmiques, langage convenu entre Dieu et le Premier Homme, de l'autre. Le déroulement de cette transmission montre du reste que, dans l'esprit du Kabbaliste, la « tradition » de la « science des lettres » remplit la même fonction que les passages

(1) « L'esseulement », est, nul ne l'ignore, condition essentielle de l'accès aux hauts degrés spirituels.

(2) Répétition de la formule par le *S. Y.* à propos d'Abraham.

(3) L'hébreu se sert du mot beaucoup plus vague et un peu passe-partout de *'inyan*, « chose, notion ».

(4) De la valeur théosophique des lettres de l'alphabet hébraïque.

(5) Mot à mot : « comment résulte(nt) nécessairement la branche et le fruit à partir de la branche ». Les causes (éloignées) sont les « racines » (cf. la phrase suivante) ; les branches et les fruits, les termes de plus en plus éloignés (en ordre descendant) du fond ultime de la causalité (théosophique).

(6) *Mâhût* : « quiddité » ; la nature intime.

(7) Voir l'étude plusieurs fois citée de G. Scholem, dans *Diogène*, notamment 14, pp. 51-55.

successifs bornés à des individus d'élite de l'étincelle divine chez Abraham bar Ḥiyya et de la « chose divine » selon la doctrine de Juda Halévi. Une fois de plus, l'ésotérisme sait détourner à son profit les courants de pensée antérieurs.

APPENDICE II

DEUX PASSAGES DE POLÉMIQUE ANTICHRÉTIENNE ET ANTIMUSULMANE DANS L'ŒUVRE DE JOSEPH BEN SHALOM

A l'intransigeance dont notre Kabbaliste fait preuve à l'égard des philosophes fait pendant l'attitude non moins négative et violente quant à son expression qu'il adopte en face des religions qui se réclament de Jésus et de Mohammed. A vrai dire, sur ce chapitre, d'autres théologiens juifs ne professent pas des opinions radicalement différentes de ce que nous lisons chez lui. Abraham bar Ḥiyya, Juda Halévi, Moïse Maïmonide, pour ne prendre que ceux-là, sont tous d'accord pour voir dans le christianisme et l'islam des croyances erronées, des contrefaçons ou même des caricatures de la seule religion vraie qui est le judaïsme. Nous n'avons pas à revenir ici sur ces faits assez connus qu'il conviendrait cependant de reprendre dans une monographie scientifique sur la polémique juive du moyen âge qui reste à faire. Il y a cependant des degrés dans la condamnation et la véhémence du polémiste. On peut tenir les religions dites issues du judaïsme pour des formes inférieures de la vie religieuse, sans pour autant les assimiler purement et simplement au paganisme idolâtre, et c'est à peu près ce que pensent Juda Halévi et Maïmonide. D'autres, et notamment notre Kabbaliste, tendent à abolir ces distinctions et assimilent plus ou moins brutalement tous les Gentils aux idolâtres de l'antiquité.

Deux textes, d'ailleurs rapprochés, de Joseph ben Shalom, sont des témoignages caractéristiques de cette dernière attitude.

En dissertant sur la vision de Daniel, chapitre VIII[1] l'auteur interprète le bouc comme figure de « la croyance (religion) de Jésus, que le nom des impies pourrisse, car l'empereur Constantin[2] commença à soutenir la religion de Jésus. C'est lui qui construisit la grande ville de Rome et la consacra aux prêtres d'Edom[3], ainsi que Constantinople dans

(1) Ms. 841, fol. 121 v°; 842, fol. 74 v°.

(2) Le texte porte inexactement « roi de Constantinople », désignation courante de l'empereur de Byzance dans les textes arabes et hébraïques du moyen âge.

(3) La phrase est gauche. L'auteur ne veut évidemment pas faire de Constantin le fondateur de Rome, mais relate à sa façon « la donation de Constantin ». Edom-Esaü est, on le sait, pour les Rabbins, le symbole de la Rome païenne, puis chrétienne et enfin de tous les peuples chrétiens.

les pays des Grecs. Or ledit souverain appela Jésus Dieu et fit de lui un objet de culte idolâtrique bien des années après sa mort ; et il fit représenter ce pendu sur son étendard »[1].

Plus loin[2], après avoir exposé une méthode kabbalistique de calculer la date de l'avènement du Messie ; Joseph ben Shalom dénonce, parmi les scandales du triste présent auxquels le Messie devra mettre fin, les deux religions qui sont venues prendre la place du paganisme antique, mais ne valent guère mieux que lui.

« Tout Israel a l'obligation de croire en la venue de l'Oint du Seigneur notre Dieu. En effet, le nom du Saint, béni soit-il, sa providence particulière, sa justice récompensant et punissant chacun selon ses œuvres n'ont pas été révélés avant la sortie des Israélites d'Égypte, en sorte que, si l'on peut dire, le nom de Dieu fut presque aboli dans le monde [...]. Le monde entier rendait alors culte aux idoles et aux talismans, les divinités adorées à cette époque étaient choisies parmi les astres si bien que les Israélites se souillèrent aussi par les idoles des Gentils[3] ». Ce n'est qu'à la suite des miracles survenus lors de la sortie d'Égypte, la traversée du désert et la conquête de Canaan que l'évidence d'un Dieu provident s'imposa à tous les mécréants. « Mais[4] à cause de nos iniquités, (la situation d'autrefois se reproduit) actuellement, car exilés de notre pays en raison de nos péchés, ce n'est plus à la souveraineté de Dieu, mais à celle des idolâtres, négateurs de la religion (qui est) la loi de Moïse que nous sommes soumis [...] (En fait) le monde entier est pour ainsi dire revenu à l'idolâtrie de jadis. Les Chrétiens sont intégralement idolâtres mais les Musulmans croient aussi en Mohammed[5] et renient la Tora de Moïse, notre maître. D'ailleurs ils se livrent eux aussi à un culte idolâtrique. En effet, j'ai entendu dire que lorsqu'ils vont à la Mecque, lieu de sépulture (!) de Mohammed, ils se revêtent d'un seul vêtement tissé, sans aucune couture, qui n'a qu'une fente dans le dos, depuis le col jusqu'à l'orifice

(1) La dernière proposition a été omise dans le ms. 841. — Ce passage reflète, dans sa confusion, une vue des origines du christianisme assez courante chez les auteurs juifs du moyen âge. En bref, elle consiste à envisager trois étapes dans la formation de l'Église : la carrière de Jésus, disciple des Rabbins, coupable de présomption envers ses maîtres, d'emploi illicite, à des fins magiques, du nom ineffable de Dieu, et selon certains, de prétentions prophétiques et messianiques. En tout cas, Jésus ne s'était pas posé en incarnation de la divinité ; cette idée, qui est à la base du christianisme en tant que religion séparée du judaïsme, ne fut conçue et mise en circulation que par Paul. Enfin, l'institution de l'Église fut l'œuvre de Constantin et de sa mère.

(2) Ms. 841, fol. 122 v°-123 ; 842, fol. 75-75 v°.

(3) Sur l'idolâtrie et l'astrolâtrie selon les conceptions du moyen âge arabe et juif, voir *Juda ben Nissim...*, pp. 50 sq., 104 sqq., 114 sq., 155.

(4) A partir d'ici le texte a été imprimé par M. Scholem, dans *Kirjalh Sepher*, IV, 298.

(5) Dont le nom est transformé par la modification de la suite de ses lettres en un mot d'ailleurs forgé de toutes pièces qui peut s'interpréter « le repoussé ».

de l'anus. Ainsi vêtus, ils tournent le dos au temple de leur prophète et se prosternent, le postérieur découvert dans la direction de ce temple. Ils lancent alors une pierre vers la porte de ce même édifice et se réjouissent si la pierre passe la porte du sanctuaire. Considère attentivement la sottise de ceux de nos coreligionnaires qui louent et exaltent la religion des Musulmans, transgressant ainsi le précepte de la Loi : 'ne leur trouve aucune grâce'[1]. Non contents de cela, lorsque les Musulmans professent leur foi à l'heure de leur réunion (dans les mosquées), ces Juifs pauvres (d'esprit) qui n'ont point de part à la religion s'associent à eux, en récitant [de leur côté] l'*Ecoute Israel*. Ensuite ils font le plus vif éloge de la nation [= communauté religieuse] de ce méprisable individu [Mohammed]. Cette attitude a pour conséquence qu'ils s'attachent, eux et leurs enfants, aux Musulmans, qu'ils vilipendent la sainte religion d'Israël, renient la Loi du Seigneur des armées et suivent le néant et la vanité du peuple méprisable. Je ne m'étonne pas (d'ailleurs de voir) les simples de notre nation se laisser aller à louer (les Musulmans) ; (ce qui me désole, c'est que) ceux-là même qui prétendent être au fait de la religion d'Israël, je veux dire certains notables de (nos) communautés, proclament la louange des Musulmans et témoignent de leur foi unitaire... »[2].

La caricature grossière des rites du pélerinage de la Mecque ressortit à une tradition dont il vaudrait la peine de recueillir systématiquement les éléments. Nous ne pouvons signaler pour le moment, sans compter une allusion d'ailleurs très brève et postérieure à notre auteur[3], qu'un texte du Juif apostat Pierre Alphonse à qui son érudition hébraïque et arabe jointe à ses connaissances astrologiques avait inspiré la page que nous reproduisons[4] :

(1) L'interdiction faite dans le Deutéronome (VII, 2) de prendre en pitié les Cananéens est à la fois adoucie et généralisée par une interprétation talmudique bien connue (*'Abôdâh Zârâh* 20a), fondée sur une autre connotation de la racine employée dans le texte biblique : « ne leur trouve pas de grâce », c'est-à-dire, il est interdit de s'exclamer sur la beauté d'un Gentil ; par une extension de plus, dont notre texte n'est pas le seul exemple, on en vient à ne vouloir reconnaître aucun avantage, physique, moral ou religieux chez le Gentil.

(2) Le morceau s'achève par l'invective contre l'exégèse philosophico-allégorique que nous avons traduite à sa place. C'est l'ensemble de tous ces abus, le néo-paganisme des Chrétiens et des Musulmans, l'approbation condamnable donnée par certains Juifs à ces derniers, la contamination enfin de la foi par la philosophie, qui rendent inéluctable la venue du Messie chargé d'abolir toutes ces horreurs. Voilà pourquoi la croyance à l'avènement messianique est un article de foi au même titre que la création et la providence.

(3) Dans le *Mâgên Abôt* de Simon b. Semaḥ Duran (1361-1444), Livourne 1785, fol. 19b, passage reproduit et traduit par M. Steinschneider, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, VII, 1880, p. 20, texte dans le supplément hébraïque du même périodique, *'Ôṣar Ṭôb*, 1881/2, p. 14, lig. 29-30 : « (les Musulmans) se prosternent tête contre terre, en relevant le postérieur ».

(4) *Dialogus Petri... Alphonsi... et Moysi Judaei*, *P. L.* 157, col. 602-603. Cet ouvrage,

« ... Duo filii Lot Amon et Moab hanc domum honorabant, et duo idola ab eisdem ibi colebantur, alterum ex albo, alterum ex nigro lapide paratum. Nomen quidem illius quod ex nigro erat lapide Mercurius, nomen vero alterius Chamos. Alterum quod ex nigro lapide est, in honore Saturni, alterum quod ex albo in honore Martis aedificatum est. Bis anno cultores, eorum ad ipsa ascendebant adoranda, ad Martem quidem quando sol in primum gradum arietis intrat, quia aries honor est Martis. In cujus discessione, prout mos erat, lapides jaciebantur. Ad Saturnum vero, quando sol in primum gradum librae intrat, quia libra honor est Saturni. Quod thurificabant nudi tonsisque capitibus usque in hodiernum diem in India, ut dixi, celebratur, Arabes vero cum Amon et Moab idola adorabant. Mahomethus autem post longum tempus veniens, pristinam consuetudinem nequivit auferre sed quasi quodammodo more mutato inconsutilibus tegumentis coopertos domum circuire permisit. Sed ne videretur idolis praecipere sacrificare, simulacrum Saturni construxit in pariete, in angulo domus, ne facies appareret, dorsum vero tantum exterius est positum. Alterum Martis scilicet idolum quia sculptum undique erat subtus terram et lapidem suprapositum misit, hominibus vero qui ad adorandum ibi conveniunt, lapides istos osculari praecepit, et humiliatis tonsisque capitibus inter crura lapides retro jactare, qui humiliantes se *dorsa denudant* quod est signum legis pristinae ».

APPENDICE III

LA MATIÈRE PREMIÈRE INTELLIGIBLE D'APRÈS LE KABBALISTE 'AZRI'EL DE GÉRONE

Les spéculations de Joseph ben Shalom sur l'identité de la Matière première et de la Sagesse suprême reçoivent une lumière non négligeable si nous les confrontons aux pages dans lesquelles cette identité est développée et mise en parallèle avec les enseignements de « Platon » et d'« Aristote » par le Kabbaliste 'Azri'el de Gérone, vers 1230.

Ce texte capital, dense et très difficile, se trouve dans le commentaire de Azri'el sur les *Aggadôt* du Talmud. La bonne édition commentée dont, fortune rare, cet ouvrage a été l'objet[1] nous enhardit à tenter une

beaucoup lu au XIIe et au XIIIe siècle, fut traduit en catalan avant l'époque de notre kabbaliste, voir : U. MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Rome, 1944, p. 50, n. 1.

(1) *Pérush ha-'aggâdôt le-Rabbi 'Azri' el, Commentarius in Aggadot auctore R. Azri'el Geronensi* (Saec. XIII)... edidit, emendavit annotavit Jesaia TISHBI (*alias* Tishby), Jérusalem 1945. — Les textes qui nous occuperont se lisent, nous l'avons dit, dans

traduction des passages les plus importants qui concernent notre présente recherche.

Le point de départ du développement est cette forme d'exemplarisme qui se fait jour à la première page du *Midrash* connu sous le nom de *Genèse-Rabba:* de même que l'architecte construit l'édifice sur des plans dessinés à l'avance, ainsi Dieu regardait ou si l'on veut contemplait la Tora en créant le monde. Le *Midrash* découvre cette idée dans la lettre du premier mot de la Loi : *berêshit*, dans lequel la préposition *b(e)* est interprétée comme marque de l'instrumental, « avec le principe » à moins de le décomposer, au gré d'un autre *Midrash* et suivant la méthode *noṭariqon* (sténographie) pratiquée par l'*Aggada*, en *bî rêshît*, « par moi, principe ». Or « principe » = « sagesse » en vertu de Ps. CXI, 10 *rêshît ḥokmâh* « principe (est) sagesse » et, nul n'ignore que la Sagesse c'est la Tora.

L'ancienne exégèse rabbinique annonce donc en quelque sorte (c'est même une certitude pour le lecteur médiéval) l'élévation de la Sagesse au rang d'une hypostase. Nous savons comment les Kabbalistes ont développé cette virtualité. D'autre part, dès qu'il s'agit de la création, un ésotériste juif pense tout naturellement à la description qui en est faite au premier paragraphe du *Séfer Yeṣîra:* « avec trente-deux sentiers merveilleux [ici au sens de « mystérieux »] de *Sagesse*... Dieu créa le monde ».

« Ces trente-deux sentiers sont, dit 'Azri'el, les dix *sefîrôt* mystérieuses et les vingt-deux lettres. Chacune d'elles a un sentier qui lui est propre. Le point initial des sentiers est la Volonté, qui est antérieure à tout et hors de laquelle il n'y a rien. C'est la Volonté qui est cause de la Pensée. Les *sefîrôt*, les sentiers et tous (êtres) appelés à procéder d'eux sont latents dans la Pensée et se manifestent à partir des sentiers de celle-ci par les sentiers de la Parole et de l'Acte[1]. Voilà le sens (de ce que dit le *Midrash*) : 'Dieu contemplait la Tora', il contemplait dans la Pensée les sentiers que celle-ci renferme en tirant chacun d'eux de son point initial et en choisissant l'ordre et le temps dans lequel chacun devait être manifesté. Il choisit (aussi) les sentiers subtils dont la trace est imperceptible et qui sont indiscernables si ce n'est aux regards d'une méditation intense[2].

le corps du présent mémoire, aux pages 81-85. — Nous utilisons largement l'annotation précieuse de l'éditeur là même où nous ne la citons pas explicitement.

(1) Passage du non-manifesté à la manifestation subtile et de là au manifesté tout court que figure commodément la séquence *cogitatio, verbum, opus*. Noter cependant qu'il s'agit sans doute ici d'un processus intra-séfirotique et non pas d'un passage de la pensée à l'existence matérielle selon la grossière perception du monde visible. Cf. aussi plus loin, p. 93 : « Tout était latent dans la Pensée et les sentiers de celle-ci se manifestèrent dans la Parole et dans l'Acte ; la procession des choses se poursuit incessamment jusqu'au terme [fixé] par la Volonté de la Pensée qui ne comporte ni modification ni changement, ni addition ni retranchement ».

(2) C'est-à-dire, inaccessibles à la connaissance discursive, ainsi que le précise une remarque d'Isaac l'Aveugle dans son commentaire sur le *S. Y.* citée par l'éditeur, p. 82, n. 5.

Dans les représentations de cette Pensée s'inscrivent les paroles et les œuvres, car la Pensée est (la) racine d'où tout tire son aliment dans la mesure (où elle-même reçoit) de sa racine, la racine suprême, au-dessus de laquelle il n'y a pas de racine et qui n'est pas susceptible d'augmenter ni de diminuer. De la racine[1] procède la force vitale *(ḥiyyût)*[2] qui est (à son tour) racine pour 'l'esprit'[3]. Tout est (donc) latent sans interruption dans la Pensée. Entre elle et la forme il y a des colonnes intermédiaires, la force vitale étant la forme des générations »[4].

Si 'Azri'el a voulu, en rédigeant cette page, rendre inaccessible sa doctrine aux profanes, avouons qu'il n'a que trop réussi. Il est possible néanmoins de discerner dans cette cascade d'énigmes la notion très nette d'une matière première intelligible de toutes choses, lieu des formes qui constitueront en émanant progressivement, les multiples êtres de l'univers invisible et visible.

N'aurions-nous que ce texte[5], que nous serions tentés de le rapprocher des spéculations platoniciennes sur la matière et les « idées », modèles préexistants des choses. 'Azri'el nous épargne cependant lui-même une partie de cette peine, car il poursuit en ces termes :

« Platon le philosophe, dit pareillement qu'une racine et une forme[6] étaient des empreintes[7] qui subsistaient dans la Pensée pure avant d'être dans le corps, tel un écrivain qui trace à l'extérieur les dessins[8] qui sont à l'intérieur (de son esprit) et les (représentations) extérieur(e)s se font à la ressemblance des intérieur(es). De même subsistèrent dans la Pensée pure des empreintes, des formes[9] et des similitudes en correspondance avec lesquelles fut créée chaque chose[10] et chaque parole. Platon dit qu'elles sont forme et racine. Ce qui descend depuis la racine suprême jusqu'à

(1) La Pensée ou Sagesse, deuxième *sefîra*, qui n'a au-dessus d'elle, abstraction faite de l'Infini inconnu et ineffable, que la « racine supérieure », *Keter*, première *sefîra*.

(2) Il s'agit peut-être de l'âme dont la Sagesse est l'archétype (note de l'éditeur, p. 82, n. 10).

(3) Le *pneuma*, esprit vital ; mais dans ce contexte, tous les termes peuvent avoir, et ont probablement, des sens symboliques que l'auteur ne s'est pas soucié d'expliciter.

(4) D'après un passage parallèle, ce dernier membre de phrase semble désigner « les causes suprêmes qui enveloppent les jours d'une génération », ce qui n'est guère plus clair. Il s'agit toujours, au fond, des énergies qui s'épanouissent aux différents niveaux séfirotiques.

(5) M. Scholem en avait, le premier, reconnu et signalé l'importance ; voir *Catalogus Codicum Cabbalisticorum Hebraicorum quot conservantur in Bibliotheca Hierosolymitana quæ est Iudæorum Populi et Universitatis Hebraicæ* (en hébreu), Jérusalem, 1930, pp.3-5.

(6) *Sic;* l'hébreu a ces mots sans l'article déterminé.

(7) Littéralement « sceaux » *(ḥôtamôt)*.

(8) *Ṣiyyûrîm*, mot qui signifie aussi bien « représentations », ambiguïté qui sert à merveille une pensée dans laquelle le matériel symbolise toujours avec le spirituel.

(9) Εἴδη « idées ».

(10) *Dâbâr;* mais ce vocable peut aussi bien être un synonyme du suivant.

la forme ultime[1] doit procéder en se multipliant, tandis que ce qui monte jusqu'à la racine suprême doit recueillir [= réduire][2] la multiplicité car la partie supérieure (des choses) les unifie ; en effet, la racine est constamment présente dans toute sa forme qui procède d'elle sans qu'elle se corrompe lorsque les formes se corrompent. Sache que l'existence concrète *(mammash)* ne retranche ni n'ajoute rien à la racine de la forme. En effet, la racine de la forme est dépourvue de toute existence concrète et (pourtant) elle entoure et environne de tous les côtés. C'est que la forme de tout vase [= objet, *kelî*], est seulement ce qui lui manque en existence concrète, car c'est ce qui manque de toute existence le constitue et le fait subsister sans (lui-même) subir de changement. Le changement n'affecte, on le sait, que l'être qui vient à l'existence consécutivement à sa non-existence [littéralement : « qui est second par rapport à sa non existence »] car ce qui enveloppe l'existant (est présent) dans toutes ses parties [littéralement : « côtés »] avec le mode d'être subtil qui lui est propre *(be-daqqûtô ube-yêshûtô)* sans exister pour autant concrètement[3] selon un mode changeant, mais [subsistant] selon un mode invariable. Ainsi la forme se reconnaît mieux par la vacuité de l'existence concrète, dans ce sens qu'elle n'est pas venue à l'existence, qu'elle ne se reconnaît pas par son existence concrète[4]. Tu peux vérifier cette assertion par l'espace vide (qui est le constitutif indispensable) de tout corps. Toutes les créatures (vivantes) sont en effet creuses et vides à l'intérieur et sans ce vide le souffle vital ne se maintiendrait pas en elles. Sous ce rapport, le vide est à la base de toute structure et la forme ne vient compléter (la matière) que grâce à lui »[5].

(1) L'original porte *shôresh ha-shorashîm*, « radix radicum », et *ṣûrat ha-ṣûrôt* « forma formarum ». Il faut prendre garde que, dans ce contexte, la « forme des formes » est la forme de l'être individuel concret, donc la forme ultime dans l'ordre descendant et première dans l'ordre ascendant (cf. G. Scholem, *Serîdîm ḥadâshîm mikitbey Rabbi 'Azri'êl mi-Gerona*, « Nouveaux fragments des écrits de R. Azri 'el de Gérone », dans « Mémorial A. Gulak et S. Klein », Jérusalem, 1942, p. 216 [16], n. 3). En fait, la tournure superlative désigne une fin de série, donc un terme premier ou dernier, selon le point de vue auquel on se place. *Radix* est d'un emploi fréquent chez Ibn Gabirol au sens de « principium rerum » (cf. *Avencebrolis Fons Vitæ*, éd. Cl. Bæumker, *Index*, p. 508 s.v. *Radix* 2), mais il en distingue au moins deux, la matière et la forme universelles qu'il appelle parfois *radix omnium*.

(2) Au verbe employé ici *(laqqêṭ)* correspond très exactement le *colligere* du *Fons Vitæ;* voir surtout III, 24, preuves 54-58 (p. 136-137), notamment la maxime : « quicquid emanat ab aliqua origine, circa originem *colligitur*, sed procul ab origine dispergitur » et *Index* s. v. *Forma* 39, p. 458, 2e colonne. Sur les antécédents dans le néoplatonisme grec, voir Van den Bergh, *op. laud.* II, 63.

(3) Il faut sans doute lire *be-mammâshût meṣî' ûtô* ou, à la rigueur, *be-mammâshûtô u-meṣî' ûtô*.

(4) Traduction risquée sous toute réserve, mais qui semble se justifier par la comparaison qui suit.

(5) L'obscurité du style et le paralogisme puéril de l'argument invoqué en faveur de la thèse (on en cueillerait des exemples encore plus édifiants dans le domaine musul-

« Aristote[1] le philosophe enseigne à son tour : 'Le principe de toutes les racines est (formé par) deux substances simples. L'une est la matière première [littéralement : « l'élément premier », *ha-yesôd ha-rishôn*] qui reçoit la forme. C'est la racine ultime[2] qui subsiste par elle-même (et qui est) susceptible de changement. L'autre est la forme substantielle destinée à vêtir la substance [c'est-à-dire la matière]. Elle est la sagesse parfaite, l'éclat pur, la splendeur immaculée. Lorsqu'elle se joint à la matière première, leur union donne naissance à l'intelligence et à sa forme,

man, chez les Ismaéliens qui domestiquent au profit de leur ésotérisme les banalités des manuels de philosophie) n'empêchent pas le fond de la doctrine de se dessiner très nettement : il s'agit d'une séparation radicale de l'essence et de l'existence, la primauté ontologique appartenant à la première. La source reste cependant à retrouver, car malgré un certain air de famille et quelques affinités précises de vocabulaire, le développement que nous avons essayé de rendre ne vient ni de Plotin ni d'Ibn Gabirol et, la distinction de l'essence et de l'existence mise à part, la métaphysique d'Ibn Sînâ se situe, si nous ne nous méprenons pas tout à fait, dans un climat absolument différent.

(1) Le texte qui suit, quelque peu déformé dans la recension reproduite ici, est également attesté dans la littérature hébraïque du moyen âge d'après une autre version qui se lit au chapitre 33 de l'adaptation de *Barlaam et Josaphat* faite par Abraham ben Ḥisdaï, à peu près contemporain de notre Kabbaliste de Gérone (voir *Ben ha-melek weha-nâzîr*, « Le prince et l'ascète », plusieurs fois imprimé, en dernier lieu par A. M. Haberman, Tel Aviv, 1951 ; le morceau qui nous intéresse s'y trouve p. 201 sq.). S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 257 sq. a établi qu'il s'agit d'un extrait de la recension longue de la « Théologie d'Aristote » qui continue à n'être connue que dans la version latine tardive en attendant la publication que nous espérons prochaine (par notre ami S. M. Stern) du texte arabe identifié par Borişov dans les fonds de la Bibliothèque publique de Leningrad. Il importe de reproduire ici le texte latin (*Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritæ Theologiæ...* Rome 1517, livre X, chap. 2, 46 b-47 a) que Munk n'a cité que partiellement (*loc. laud.*, p. 258, n. 2) (nous respectons la ponctuation de l'imprimé) : Caput secundum : Quomodo Deus est prior aliis Entibus quique est ordo Entium. Deus est Ens primum sed enim prioritate Creationis [... suivent des explications sur la priorité ontologique distinguée de la priorité temporelle]. Primaria igitur simpliciter inter Essentias existit Mens quæ iccirco dicitur princeps quamquam est idem quod uerbum Dei ac suppositum formæ primæ continens (ut genus summum) omnes substantias illustres absolutas et puras. Illi succedit Intellectus comparatu ad mentem illam secundarius (qui est uelut species eius) constituitque subiectum suum cui est etiam forma appropriata atque huic inest lumen ab Intellectuali radice ut Cristallo radius a sole reflexus. adhucque ab isto procedit Essentia Animæ rationalis cuius lumen est paucius et simile matutino crepusculo. Iccirco ei contingit obliuio ignorantia unde fit ut indigeat doctrinaria eruditione memoriaque seruatrice ac ratiocinio ad suæ fulcimentum directionemque Essentiæ. Rursus ex lumine Rationalis Animæ oritur natura Animæ Sensitiuæ quæ etiam existit Minoris luminis quam illa, quapropter caret exploratione Syllogistica est tamen tantum imaginatrix et existimatrix. Amplius ex huius lumine profluit natura animæ plantariæ quæ quoniam multum distat a luce pura, absolutaque remanet crassa, priuataque ui progrediendi ac respirandi. Solamque retinet pullulationem.

Une comparaison serrée des diverses versions serait souhaitable mais nous mènerait trop loin ici. [Voir maintenant A. Altmann, *Isaac Israeli's* « Chapter on the Elements », dans *Journal of Jewish Studies* VII, 1956, notamment p. 41 sqq., texte hébreu, p. 52].

(2) Les passages correspondants d'Abraham ben Ḥisdaï et du latin portent « genre suprême » (*sûg ha-sûgîm*, genus summum), ce qui est plus clair.

car l'intelligence est composée d'elles [à savoir la matière première et la forme première]. Et une fois constitués l'intelligence, sa forme et son éclat, il rayonne d'eux un éclat et une splendeur comme l'éclat qui rayonne des vitres posées aux fenêtres des bains et des édifices lorsqu'elles sont frappées par l'éclat et la splendeur du soleil. De ce(tte radiation) naît l'âme rationnelle. De celle-ci (à son tour) rayonne un éclat et une splendeur comme l'éclat qui rayonne des vitres et de ce(tte radiation) naît l'âme animale. Son éclat et sa splendeur sont moins intenses que ceux de l'intelligence et pour cette raison cette âme est ignorante, ne pouvant se passer d'étude et de mémoire[1]. De l'âme animale (ainsi) constituée rayonne un éclat analogue à celui qui s'effuse des précédentes et de là naît l'âme végétative. L'éclat et la splendeur de celle-ci sont moins intenses et plus ternes que ceux des (âmes) précédentes. C'est pourquoi l'âme animale est mobile, mouvante et sensitive, tandis que l'âme végétative a en propre le mouvement de croissance, de germination et de reproduction, sans avoir d'autre mouvement que celui de la germination (!)[2]. En effet, l'âme végétative ne peut subsister par elle-même ; elle a besoin de s'alimenter afin d'avoir la force de croître et de se reproduire[3]. Et lorsque la nature de l'âme végétative se fut constituée, d'elle aussi rayonnèrent un éclat et une splendeur comme des autres substances[4] ».

Ayant rapporté ces deux textes, 'Azri'el poursuit son développement en constatant la parfaite identité de vues entre les « philosophes » et les ésotéristes juifs.

« Les paroles de la sagesse[5] de la Tora et celles citées, des philosophes[6], suivent le même chemin ; la seule différence entre elles est dans la diversité des noms [= termes]. Les philosophes, en effet, ne surent pas donner le nom approprié à chaque division [= échelon d' être], tandis que les docteurs de la vérité[7], dépositaires (de la doctrine traditionnelle) de la part des prophètes qui l'ont eux-mêmes reçue de Dieu, savent opérer les divisions des choses [= construire la hiérarchie des êtres] et désigner chaque chose du nom qui lui convient selon sa force et son action. A

(1) Passage déplacé [cf. aussi Altmann, *ad loc.*]. Dans les versions parallèles cette phrase se rapporte à l'âme rationnelle dont le mode de connaissance, discursif et obligé de recourir à la mémoire, est opposé, à la suite d'une spéculation plotinienne reprise par la « Théologie d'Aristote », à la saisie simple et à la possession totale et irrévocable de l'objet de pensée qui caractérisent le mode de connaître du *Noûs*.

(2) La phrase est altérée ou mal rédigée, mais le sens ne fait pas difficulté.

(3) Traduction *ad sensum;* le texte est tout à fait altéré.

(4) D'où procédèrent (c'est la version hébraïque parallèle qui nous l'apprend) les minéraux.

(5) L'hébreu porte bien *ḥokmat* et non *hakmèy* (« sages »).

(6) *Ba 'aley ha-meḥqar*, « les adeptes de la méthode spéculative ». Le texte rapporté tout à l'heure au nom de Platon est dans une autre source attribuée aux *ḥakmèy ha-meḥqar.*

(7) *Ḥakmèy ha-' emet;* autrement dit, les Kabbalistes.

l'éclat et à la splendeur qui émanent des degrés d'être successifs, ils donnérent le nom de *Tora*, parce que celle-ci est lumière pour éclairer les voies des créatures ainsi qu'il est dit (Prov. VI, 23) 'et (la) Tora (est) lumière', en tant qu'elle éclaire l'homme et lui apprend comment faire la volonté de Dieu. Or la Tora est Sagesse, qui est principe de toute chose et par laquelle toute chose fut créée[1]. En effet, la multiplication des paroles, actions et pensées a lieu à partir de l'existence de l'intellection qui dérive de la volonté[2], car c'est la volonté qui donne la force de contempler et de discerner les sentiers de la pensée dans toutes les directions, du commencement jusqu'à la fin. Et la Pensée qui est leur racine à tous en vérité et rectitude est appelée Sagesse parce qu'elle est la puissance de ce qui a la possibilité d'être, puissance simple qui constitue les formes des substances diverses et les renferme dans sa puissance comme le tout renferme ses parties[3]. C'est ainsi que la puissance (de la pensée) est contenue dans ce qui est corps uniquement comme est contenue une puissance, non pas comme serait contenue la réalité tangible d'un corps[4] ».

« Le Discernement *(tebûnâh)*[5] a pour fonction de répartir les voies et

(1) Ne pas perdre de vue le postulat : toute réalité terrestre et même intelligible reflète une réalité suprarationnelle correspondante ; la Tora dont la lumière instruit l'homme a pour archétype la Tora dont la lumière édifie l'univers.

(2) Nous avons affaire ici à un concept propre, semble-t-il, à 'Azri' el et à 'Ezra, son collègue plus ancien du cénacle de Gérone : *haskêl* (grammaticalement nom d'action du verbe *hiskîl*, « intelligere ») est une entité intermédiaire entre la Volonté *(Keter*, première *sefîra)* et la Sagesse (*Ḥokmâh*, deuxième *sefîra* de la série dénaire accoutumée) voir les notes de Tishby dans le même ouvrage, p. 107.

(3) Les consonnes de *Ḥokmâh* disposées dans un autre ordre forment les mots *kôaḥ mah* = *potentia* (eius) *quod...* — Pour le fond, paradoxalement, Sagesse = Pensée, se trouve être à la fois matière première intelligible et forme première (la même double valeur se retrouve, nous l'avons vu, chez Joseph ben Shalom). Le paradoxe n'est du reste qu'apparent car une fois admis le postulat de l'existence immatérielle et intelligible, archétype de l'existence matérielle et manifestée, et d'autre part la notion alors courante de matière et de forme, il est logique qu'à un certain niveau d'être ce qui peut tout devenir et ce qui est l'ensemble des déterminations futures de toutes choses, ne constituent que deux aspects d'une seule et unique réalité. Le verbe *tâfas* employé ici signifie « tenir » au sens à la fois de « contenir » et « saisir » ; cette ambiguïté permet de combiner les motifs de matière première qui contient tout en puissance et de science (sagesse) divine qui saisit le particulier dans le général (cf. la note 6 de Tishby, p. 84). La note de Tishby sur ce passage cite plusieurs spéculations approchantes qu'il serait trop long d'analyser ici.

(4) Phrase assez obscure dont le sens paraît être qu'il ne faut pas se laisser induire en erreur par le terme « contenir » ; il n'est pas question d'un réceptacle renfermant quelque objet à trois dimensions.

(5) Pour l'intelligence de ce qui suit, il est nécessaire de rappeler que d'après Prov. III, 19-20, Dieu avait constitué l'univers par la sagesse *(ḥokmâh)*, le discernement *(tebûnâh)* et le savoir *(da'at)*. A la suite de l'Aggada (voir *Pirqéy Rabbi Eli'ezer*, chap. 3 et p. 18 n. 2 de la traduction de Friedlander), les Kabbalistes se sont emparés de ces trois termes (cf. pp. 86 sq., 109 de l'écrit qui nous occupe) ; chez 'Azri'el, *tebûnâh* est la

les œuvres de la Pensée et d'extraire (*ou* effuser) d'entre ses sentiers tous les êtres qui procèdent de sa puissance ».

« Le Savoir *(da'at)* a pour fonction d'installer dans le cœur [=faire comprendre à l'entendement] ce que contient la puissance de la Sagesse et du Discernement. Et ce dernier n'est autre que la raison et discernement comme il est écrit (II Chron. II, 11) : 'connaissant raison et discernement' *(yôde'a sékel u-bînâh)*[2]. Les âmes rationnelle, animale et végétative proclament toutes les trois la puissance de la Sagesse et du Discernement ; (aussi) les Docteurs de vérité les ont-ils appelés 'savoir'. Cette distinction des trois noms 'sagesse, discernement, savoir' répond uniquement à la différence qui existe entre les créatures quant à la compréhension. Le sujet qui conçoit [appréhende] ce qui est proche de sa spéculation et non éloigné sinon moyennement, est appelé 'discernant'[3], tandis que celui qui conçoit ce qui est loin de sa spéculation qu'il a reçue (!), est appelé 'sage' *(ḥakâm)* ; la diversité des noms répond simplement à celle des conceptions et les trois[4] ne sont que sagesse. Tout est dans la Sagesse, car elle est antérieure à l'action en bien et en mal et celle-ci précède l'action de miséricorde et de jugement puisque la miséricorde s'exerce envers l'homme qui fait le bien et la rigueur, envers le malfaiteur[5]. En effet, n'était la sagesse [humaine ?], nous ne chercherions pas la Sagesse

troisième *sefira (Bînâh)*, *da 'at* étant soit *Tif' eret*, soit l'ensemble des sept *sefîrôt* inférieures.

(1) Passage du plan ontologique au plan gnoséologique. Il y a une force séfirotique qui est l'archétype de la connaissance que l'homme peut avoir de la procession de l'être à partir de la Sagesse-Matière Première. On notera ici et dans ce qui suit l'équivoque, remontant à Aristote lui-même, qui affecte le mot « puissance » : « virtualité » et « force active » (cf. A. LALANDE, *Vocabulaire...*, s. v. *Puissance*, sens B et C).

(2) *Bînâh* est de la même racine et a la même signification que *tebûnâh*, ce qui facilite au Kabbaliste d'adapter le passage midrashique qui parle de ce dernier au lexique habituel de l'ésotérisme qui utilise le premier.

(3) C'est-à-dire « sagace » ; *mebîn* est le participe du verbe de même racine que *Bînâh* et *tebûnâh ;* et c'est encore la même racine qui connote la « médiété ».

(4) On aura remarqué que le texte ne définit que *mebîn* et *ḥâkâm* et ne dit rien du troisième terme qui devrait être *yôdé 'a*, « celui qui sait » ; en outre, « moyen » suppose deux extrêmes, tandis que dans la rédaction que nous avons sous les yeux « à moyenne distance » est identique à « proche ». Si donc il n'y a pas ici une lacune provoquée par *homoioteleuton* (« celui qui conçoit ce qui est proche de sa spéculation [est appelé *sachant ;* celui qui saisit ce qui n'en est ni proche] ni éloigné », etc), il faut admettre, ce qui est vrai de toute façon, que le jeu de mots est forcé et « l'explication » kabbalistique n'est, une fois de plus, qu'une illustration suggestive, nullement une expression adéquate d'une vérité indémontrable pour la raison et informulable par le langage.

(5) La pensée précède l'action, celle-ci entraînant la sanction correspondante en bien ou en mal. Le rappel, banal en apparence, d'une observation commune, suggère en réalité cette vérité kabbalistique que le bien et le mal existent déjà à l'état latent dans les profondeurs de la Sagesse-Pensée, à la racine des *sefîrôt*, ce qu'enseignait en effet Isaac l'Aveugle dont l'influence fut grande sur le groupe de Gérone (cf. TISHBY, p. 85, n. 1).

qui est principe. La Sagesse est appelée 'indistincte' par rapport à eux[1], à tous égards, sans addition ni retranchement. Et dans chacune des *sefîrôt* et dans chaque discours [= manifestation divine] se trouve présent l'ensemble des sentiers de la Sagesse par laquelle a été faite la totalité du créé et la totalité du discours »[2].

G. Vajda.

(1) Par rapport à tout ce qu'elle contient en tant que Matière Première. Généralement, c'est au niveau de la première *sefîra* ou de l'Infini que les Kabbalistes de Gérone situent l'indistinction primordiale, la *coincidentia oppositorum*.

(2) Réminiscence de *S. Y.* II, 5.

PRÉSENTATION DE JEAN DE RIPA

La publication simultanée de deux textes importants issus de la plume féconde de Jean de Ripa — les *Determinationes* directement, indirectement les *Conclusiones* — rend désirable une étude d'ensemble sur ce penseur original et trop longtemps méconnu. C'est ce désir que je voudrais satisfaire en groupant ici les données qu'il est actuellement possible de recueillir, avant d'entreprendre l'analyse de la doctrine que, seule, l'édition du commentaire des *Sentences* permettra de mener à bien.

Dans ce dessein, je montrerai d'abord, en suivant l'itinéraire même qui m'a conduit vers lui, où se situe Jean de Ripa et pourquoi l'on ne saurait plus négliger de prendre son œuvre en considération. Interrogeant ensuite bibliographies, chroniques et catalogues, je préciserai ce que nous pouvons connaître de l'homme et de l'œuvre. Cela fait, je m'acheminerai vers l'étude doctrinale en commençant par mettre au point ce que j'ai naguère écrit sur la condamnation de Jean de Ripa, puis en dégageant deux articulations maîtresses de cette doctrine : la théologie de la Béatitude, la distinction formelle. Nous serons alors préparés à comprendre, non seulement l'intérêt que peut présenter l'édition des *Determinationes* et des *Conclusiones*, mais encore pourquoi Gerson s'appliqua à libérer l'Université de Paris de l'influence qu'y exerçait encore, dans les dernières années du XIV[e] siècle, le docteur franciscain que caractérisait à merveille le titre de *super-subtil*. Nous nous assurerons ainsi un bénéfice complémentaire, car il nous deviendra possible d'interpréter de façon correcte ce que l'on a coutume d'appeler le nominalisme de Gerson.

I. De Gerson a Jean de Ripa

En un livre plein de mérites, M. J. L. Connolly a naguère cru pouvoir étudier en Gerson *le réformateur*[1]. Il est encore trop tôt pour y réussir pleinement. D'abord, parce que l'état des éditions, malgré les quelques

(1) Cf. James L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, Louvain-London, 1928 ; en particulier les chapitres 5-7 de la première partie (p. 71-138), 2 et 7 de la seconde (p. 232-255, 355-380).

progrès accomplis depuis 1928, reste défectueux. Ensuite, et à certains égards surtout, parce que nous connaissons encore mal la situation même que Gerson voulait réformer. On a pris l'habitude de situer Gerson par rapport à des prédécesseurs un peu trop lointains. On évoque à son sujet Ockham ou Bradwardine. On n'a certes pas tort de le faire. Mais enfin Thomas Bradwardine est mort en 1349, Guillaume d'Ockham la même année ou l'année suivante. Entre cette date et l'intervention de Gerson, un demi-siècle s'est écoulé. Durant cette seconde moitié du XIVe siècle, tant d'autres maîtres ont enseigné, tant de remous ont agité l'Université de Paris, qu'on ne peut se flatter d'expliquer les réactions gersoniennes par des positions doctrinales qui, prises à leur source même, étaient alors vieilles de plus de cinquante ans. Sans perdre de vue des chefs de file que nul n'a jamais oubliés, il est donc nécessaire de chercher plus près de Gerson les docteurs auxquels il s'est senti tenu de s'opposer. C'est le désordre de son temps que le chancelier réformateur s'est appliqué à guérir.

Quels sont ces docteurs ? Il est encore difficile de les nommer tous. Observons toutefois que, si un tel degré de précision reste malaisé à atteindre, l'un des propos les plus certains de la réforme gersonienne a été déjà reconnu. La recherche s'est trouvée, par là, orientée. Serrant de près une formule particulièrement lucide de Gerson lui-même, un historien a justement placé à la racine de ses dispositions fondamentales une « critique du platonisme radical des théologies naturelles qui confondent le Dieu chrétien avec le Bien conçu comme plus ou moins analogue à une nature, alors qu'il est d'abord une volonté libre »[1]. Cette critique préparait d'ailleurs la mise en œuvre d'un programme positif : « Ce ne sont pas les philosophies, mais la foi, l'espérance et la charité qui consoleront les cœurs et panseront les plaies de l'Église. *Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia*, voilà les thèmes franciscains que le Chancelier de Paris remet en circulation et que d'autres après lui ne se lasseront plus de reprendre »[2]. Pour être préparés à saisir la vérité historique, il suffit d'ajouter que différent en cela de l'auteur de l'*Imitation*, ce chancelier de Paris n'entend pas laisser l'École désarmée par une opposition de principe à toute activité philosophique. Il ne veut pas d'un surnaturalisme exclusif. S'il condamne, c'est pour remplacer. S'il estime devoir réagir avec force contre la contamination de la foi chrétienne par toutes les formes possibles du nécessitarisme naturaliste, s'il rend avec tant de ferveur toute leur portée doctrinale à des thèmes franciscains qui coïncident avec l'essence du Nouveau Testament, c'est qu'il peut en même

(1) E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, p. 715, après avoir cité J. GERSON, *Lectio prima contra vanam curiositatem in negotio fidei*, éd. E. DU PIN, t. I, col. 92B : « Hæc est, fateor, tota et præcipua radix errorum in istis philosophantibus. »

(2) E. GILSON, *o. c.*, p. 717.

temps proposer un modèle, un guide, un docteur, un très grand docteur, le plus grand, peut-être, à son sens, de tous les docteurs, car en lui fut réalisé à la perfection l'équilibre trop rare entre les exigences de la foi poussée jusqu'à la dévotion contemplative et les requêtes les plus impérieuses de la raison. Ce maître incomparable, c'est saint Bonaventure. Mais Gerson ne peut ni proclamer l'excellence de ce maître hors de pair, ni en spécifier les motifs, sans faire éclater un drame : le drame même qui l'oblige à intervenir. Ce sont précisément, nous assure-t-il, de tels mérites qui aliènent au grand docteur la majorité des étudiants parisiens[1].

Il y a là, selon lui, un grand désordre. Le découvrir, le dénoncer n'est pourtant qu'effleurer le mal. Plus violent qu'il ne paraît au premier abord, le paradoxe porte en effet sur les données premières du problème. Ce paradoxe, le voici. Dans cette œuvre de redressement doctrinal dont l'inspiration franciscaine est évidente, ce n'est pas sur des Franciscains que le chancelier a pu, dès l'abord, s'appuyer. Il faut dire plus. C'est en certains d'entre eux qu'il a reconnu ses principaux adversaires. C'est contre eux qu'il a dû diriger son offensive. Pour ramener l'Université de Paris à la sobriété de la foi évangélique, Gerson a jugé nécessaire de réprimer la libre spéculation de tel ou tel maître de l'école franciscaine. Pour que l'on pût encore entendre la voix de saint Bonaventure, il aurait voulu réduire au silence le franciscain d'Ancône Jean de Ripa.

Nul, sans doute, n'est plus tourmenté aujourd'hui, comme naguère encore Sully-Prudhomme, par le contraste entre la complexité de la *Somme théologique* et la simplicité de l'Évangile. Mais, même aujourd'hui, comment considérer sans surprise l'éclosion et l'évolution de l'école franciscaine de théologie ? Quelle nécessité logique eût jamais permis de déduire de la vie et de l'œuvre de saint François d'Assise l'œuvre, sinon la vie, de saint Bonaventure, de Duns Scot ou de Guillaume d'Ockham ? Pour le fils de Pierre Bernardone, rien de moins prévisible qu'une telle postérité. Mais qu'eût pensé le stigmatisé de l'Alverne, si Dieu lui eût révélé qu'il engendrerait Jean de Ripa ?

Entre toutes les questions que pose à l'histoire le développement de l'Ordre franciscain, il n'en est peut-être aucune de plus stimulante que

(1) Cf. J. Gerson, *De examinatione doctrinarum :* t. I, col. 21 A-B : « Porro si quæratur a me, quis inter cæteros plus videatur idoneus ? Respondeo sine præjudicio, quod Dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidus est et securus, pius et justus et devotus. Præterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas sæculares dialecticas aut physicas, terminis theologicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est ut ab indevotis scholasticis quorum proh dolor! major est numerus, ipse minus extiterit frequentatus, cum tamen nulla sublimior, nulla divinior, nulla salubrior atque suavior pro Theologis sit doctrina » ; et *Lectio I contra vanam curiositatem*, t. I, col. 91 D : « qualem nescio si umquam Studium Parisiense habuerit... »

le pullulement de penseurs originaux et puissants dans la famille spirituelle fondée par le saint dont tout l'enseignement, au témoignage de saint Bonaventure, avait tenu en ces quelques mots : « être tout à l'imitation de Jésus-Christ en menant une vie parfaite, adhérer à Dieu tout entier en savourant sans cesse la douceur de le contempler, gagner à Dieu beaucoup d'âmes pour les sauver »[1]. Mais le problème devient énigme lorsque l'on rencontre parmi les fils du *Poverello* cet italien de Ripatransone au goût duquel Duns Scot avait manqué de subtilité, de rigueur dialectique et de profondeur, et qui, pour traiter convenablement les points effleurés par le Docteur subtil, n'hésite pas à consacrer treize cents colonnes in-folio au commentaire du seul premier livre des *Sentences*.

Loin de lui en imposer, cette œuvre immense a frappé Gerson d'une véritable épouvante. On se demande pourquoi. Fort heureusement, il nous le dit. C'est en nous révélant ce motif que le chancelier nous conduit au principe même de sa réforme. En cette œuvre, en effet, s'étalait à ses yeux l'un des vices les plus redoutables au théologien, celui-là même contre lequel eût dû se trouver immunisé tout fils de saint François d'Assise, le vice qu'il se donnera pour tâche d'extirper de l'Université de Paris à l'heure décisive où, après une longue période d'information, de tâtonnements, d'angoisses et de pressantes invitations intérieures à abdiquer, il entreprendra sa réforme : la vaine curiosité dans le travail de la foi.

Les deux leçons *Contra vanam curiositatem in negotio fidei* constituent, à cet égard, un témoignage capital. Les 8 et 9 novembre 1402, décidé à donner sans plus tarder ses cours sur la théologie mystique, c'est-à-dire à démontrer aux maîtres et étudiants parisiens qu'ici bas l'on parvient mieux à connaître Dieu en le cherchant par l'affectivité pénitente que par l'inquiète activité de l'intellect, le chancelier tient à s'acquitter d'une tâche préalable. Il veut tout d'abord identifier et vaincre son adversaire le plus retors, à savoir l'orgueil, cette superbe qui règne ordinairement chez les intellectuels par l'intermédiaire de ses deux filles : la curiosité et la singularité[2]. Au cours du deuxième entretien, à trois reprises, Gerson substitue même aux abstractions un homme. Cet adversaire de choix, c'est Jean de Ripa.

Il est significatif de voir comment Gerson ménage cette rencontre. Sans se départir de la sérénité et de l'équité qui conviennent à un chancelier désireux de ne blesser aucun des membres de l'Université dont il

(1) E. Gilson, *La Philosophie franciscaine*, dans *Saint François d'Assise*, Paris, E. Droz, 1927, p. 148.

(2) Cf. J. Gerson, *Lectiones duæ contra vanam curiositatem in negotio fidei*, t. I, col. 86 B-106 B ; ceci dans la *Lectio I*, col. 90 C-D : « Pergamus inquirere quomodo superbia pœnitentiam et consequenter fidem impugnat, præsertim apud scholasticos... Superbia scholasticos a pœnitentia et fide viva præpediens, duas in eis filias infelices nisi providerint gignere solita est, curiositatem et singularitatem. »

contrôle la doctrine[1], il ne peut s'empêcher de blâmer, puisqu'il analyse les méfaits de la curiosité singulière, l'esprit de corps qui s'approprie de façon excessive tel docteur ou telle doctrine. Lorsqu'on est convaincu que la vérité est un bien commun, on sait que tout docteur est l'organe du Saint Esprit. Il y a loin de cette conviction fondamentale à l'habitude désormais prise de ne tenir compte que de l'appartenance à tel ou tel Ordre pour défendre un docteur ou l'attaquer avec un parti pris tel que la passion pervertit l'intelligence. Or, les faits le prouvent avec trop d'éloquence, tel est le désordre qui trouble l'Université de Paris. Impossible d'y risquer la moindre critique de Duns Scot, de Jean de Ripa ou de quelque autre docteur franciscain, sans provoquer l'opposition indignée des uns, les applaudissements des autres, tandis que tout change dès que l'on passe à Hugolin d'Orvieto ou à Pierre de Tarentaise[2].

L'équilibre qui règne en ce petit tableau ne doit pas donner le change. C'est un équilibre diplomatique, par conséquent provisoire. Plus Gerson va se montrer sincère, moins l'artifice pourra durer. Décrivant ce qu'il voit chaque jour, le chancelier n'y place pas seulement Duns Scot et Jean de Ripa, mais un Ermite de Saint-Augustin, Hugolin, et un dominicain, Pierre de Tarentaise. Il espère échapper ainsi au reproche de partialité. Mais en réalité le mal ne sévit ni chez les Ermites ni chez les Frères prêcheurs : c'est chez les Mineurs qu'il l'observe. La preuve en paraît déjà dans la vedette qui est ici accordée aux *Fratres minores* et dans le nombre plus considérable de leurs docteurs cités. Elle va prendre un peu plus loin une force décisive, lorsque, parvenant au nœud de sa dialectique, Gerson

(1) Au moment précis où, passant des généralités aux faits qui motivent sa monition, Gerson va désigner les Frères mineurs et très précisément Jean de Ripa, il s'écrie, *Lectio II*, col. 97 B : « Precor autem et per communem omnium matrem charitatem obtestor, ne quis existimet me velle cuiquam Doctori vel personæ vel Religioni detrahere. Avertat Deus a me servo suo, et ab omnibus hominibus, hanc malevolam lividamque temeritatem ». Et il ajoute aussitôt ceci, qui donne le sens exact de son intervention : « Quid ergo ? Ego certe libera voce profiteor, proclamo, suadeo et affirmo doctrinas multorum cæteris præferendas esse, illas videlicet quæ de propiori charitatem ædificant quæ est finis omnis scientitæ, immo omnis consummationis ».

(2) J. Gerson, *Lectio II*, consid. 3, col. 97 D-98 B (corrigé sur le ms. B. N. lat. 14.582, fol. 6a) : « Signum curiosæ singularitatis est indebita doctorum et doctrinarum appropriatio. Si unus Dominus, una Fides, una Lex : si rursus veritas communis est, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. Quorsum tendit hæc animosa affectio apud diversos Status et Ordines Christianorum, quod iste plus quam ille Doctor ab istis et non illis defenditur, colitur, antefertur ? Si quidem fieret studio solius veritatis absque fermento vanitatis, bene fieret : differt enim Doctor a Doctore sicut stella a stella, hoc scio, hoc commoneo. Sed ista sincere fieri, si facta interrogaveris, ipsa magnis vocibus contradicere audies. Si dixerit aliquis, exempli gratia, de Scoto vel de Ripa, vel de alio Doctore Fratrum minorum, Doctor iste minus bene sensit in hac et in hac materia : videbimus protinus secundum varietatem Ordinum, varietates affectionum et gestuum, his indignantibus et contra niti paratis, aliis congratulantibus atque faventibus, ut vel Dominum Hugolinum vel de Tarentasia mox intuebimur, mutta esse omnia versa vice mortalium... »

ne trouvera plus devant lui que le seul Jean de Ripa et fera porter sur son erreur caractéristique tout le poids de sa réprobation.

L'erreur qui empoisonne alors l'Ecole, et contre laquelle Gerson est désormais résolu à lutter, règne chez les théologiens. Elle consiste essentiellement à oublier, au cours de spéculations sans frein, la règle primordiale que posent d'un commun accord la foi très salutaire et la métaphysique. Cette règle essentielle s'impose à l'esprit de Gerson avec la clarté d'une évidence première : Dieu est très simple, au degré suprême de la simplicité qui dépasse tout ce que nous sommes capables d'en concevoir. En cette certitude initiale, Gerson découvre un motif suffisant pour rejeter toutes les distinctions d'origine scotiste. Mais, dès le premier moment de cette réaction, il s'en prend moins à Duns Scot lui-même qu'à ceux qui, renchérissant sur le maître, ont rempli de leurs priorités, instants, signes et modéités tant de manuscrits, qu'une vie prolongée jusqu'à l'extrême vieillesse ne suffirait pas à les lire, pour ne pas dire à les comprendre[1].

Exceptionnellement vive, la réaction trahit une affaire toute personnelle, et même une vieille affaire. Gerson a essayé de comprendre ceux qu'il se sent tenu de condamner. Leur virtuosité, sans jamais le séduire, l'a obligé à réfléchir. Leur promptitude à accuser de quelque infirmité intellectuelle ceux qui se refusent à les suivre l'a peut-être maintenu assez longtemps dans une réserve assez discrète. Mais enfin, l'expérience est venue, et avec la pratique de l'enseignement théologique, la certitude d'avoir le droit de juger. Il juge donc — et ce sera la troisième mention de Ripa en ce discours officiel — qu'un tel reproche doit être plutôt inscrit au passif de tels docteurs. Accuser des praticiens de la théologie d'avoir l'esprit trop obtus pour comprendre Duns Scot, Jean de Ripa ou tout autre docteur de cette école, c'est avouer que ces nouveautés ne sont pas faites pour être enseignées à la faculté, car on se demande comment les étudiants seraient capables de comprendre ce que leurs maîtres ne sont pas capables d'assimiler[2].

(1) J. Gerson, *o. c.*, col. 100 D-101 A : « Unde fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato, quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysicales vel quidditates, vel rationes ideales, vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, præscindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam. Deus sancte, quot ibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates, quot rationes aliqui Scotum condistingunt ; jam mille codices talibus impleti sunt, adeo ut longa ætas hominum eos vix sufficit legere, ne dicam intelligere. »

(2) J. Gerson, *o. c.*, cons. 5 ; col. 101 C-D : « Nam si nos in theologia usitati et nutriti dum Scoto vel Ripæ vel alteri simili non consentimus, hoc ideo facimus, ut dicere solent aliqui, quia grossi sumus intellectus, nec accipimus quid intenderit : qua ratione, precor, expectant quod adolescentes et novelli talia comprehendant ? » En 1402, il y a vingt ans que Gerson étudie la théologie, treize qu'il l'enseigne.

En cette troisième apparition, Jean de Ripa est encore entouré de Duns Scot et de tous les autres docteurs ayant adopté la même méthode. En la seconde, il s'était détaché de tous, en un très haut relief. C'est là que le chancelier a révélé le secret de son cœur. Pour justifier leur emploi intempérant de la distinction formelle, ces théologiens ont coutume de faire observer qu'il existe, au sein de l'essence divine, une distinction plus profonde que la distinction formelle et dont nous n'ignorons pas qu'elle est compatible avec la simplicité suprême de cette essence : la distinction des personnes. L'argument paraît péremptoire. Il reste sans prise sur le chancelier. Pourquoi ? Parce que cette compatibilité qu'on lui objecte, il ne la connaît que par la foi. Jamais, s'il n'en eût été instruit par la foi, il n'eût osé dire pareille chose[1]. On insiste, en montrant le bénéfice qui résulte de toutes ces notions pour l'étude de la Sainte Trinité : en cette matière, elles procurent à l'esprit la satisfaction que ne peut donner l'usage exclusif de la logique[2]. C'est précisément cette audacieuse instance qui détermine à la fois l'indignation du chancelier et la prise à partie personnelle de Jean de Ripa.

Prétendre atteindre, en cette partie de la théologie, la satisfaction intellectuelle est une arrogance excessive. Nous en sommes certains, puisque les Anges eux-mêmes ne sont pas capables de se satisfaire à cet égard. Eux, ils admirent, et défaillent en celui qu'ils contemplent. L'Eglise le chante à bon droit[3]. Cela dit, sans plus se soucier de l'avis de quiconque, Gerson engage toute son autorité en même temps que toute son expérience en ce débat. Pour lui, de deux choses l'une : ou bien les formalistes acceptent l'exégèse que Henri de Oyta a donnée de Duns Scot, c'est-à-dire renoncent pratiquement à la portée objective de leur spéculation[4], ou bien leur doctrine apporte à sa petite intelligence plus de trouble et d'obscurité que le dogme même de la Trinité. Pour préciser ce grief capital, Gerson livre enfin son objection essentielle, en citant expressément une thèse caractéristique de Jean de Ripa. Concevoir, dit-il, ainsi que Jean de Ripa a cru légitime de le faire, qu'il y ait en Dieu un certain

(1) J. Gerson, *o. c.*, col. 101 A : « Sed dicunt quod major distinctio quam formalis stat cum summa simplicitate divina, distinctio scilicet personarum. Hoc ego pia et sola fide teneo, nunquam hoc asserturus nisi fides edoceret. »

(2) *L. c.* : « Addunt quod per hujusmodi signa præcisiva, per prioritates tales et posterioritates, per distinctiones formales ex natura rei, satisfactio fit in hac materia Trinitatis, et non per logicam solam. »

(3) C'est du moins ce que pense Gerson, qui aime citer cette *Séquence XXXIV* d'Adam de Saint-Victor (*P. L.* t. 196, col. 1528 A), et qui la cite toujours sous cette forme, alors que le texte imprimé dit le contraire :

Mirantur nec deficiunt.

Cf. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbrœck par Gerson*, t. I, p. 817. Problème critique ou psychologique ? Ce n'est pas le lieu d'en décider.

(4) Gerson cite assez longuement, et avec beaucoup d'estime, ce docteur, un peu plus haut, col. 100 A-C. Son exégèse consiste à réduire la distinction formelle à une *distinctio virtualis*, et à conseiller de préférence la formule négative : « hoc non est formaliter idem », plutôt que l'affirmation : « hoc est sic et sic distinctum. »

être formel, par exemple l'être formel de *justice*, qui ne soit perfection ni finie ni infinie, ou que l'on déclare immensément distinct de la bonté divine, voilà qui engendre en son esprit une difficulté plus grande que celle pour l'élucidation de laquelle pareilles notions ont été inventées[1].

Mais Gerson ne peut en rester là. En ce point de son exposé, il s'agit moins pour lui de confesser une insuffisance personnelle que de prononcer le jugement qu'il lui appartient de porter. Tout cela, déclare-t-il, est erroné. Il hésite d'autant moins à se montrer sévère, qu'il n'est ni le seul ni le premier à penser ainsi. Préludant aux découvertes les plus récentes de l'histoire, le chancelier rattache à « l'erreur » de Jean de Ripa un acte de la Faculté de théologie sanctionné par l'un de ses prédécesseurs, et dont nous savons maintenant qu'il faut l'identifier avec la « révocation de Louis de Padoue »[2]. A ce document il n'emprunte qu'un article, mais il conseille à ses auditeurs de le lire tout entier. Voici cet article. Dire qu'il y ait *in divinis* quelque chose qui serait Dieu selon son être réel mais qui ne serait pas Dieu selon son être formel, c'est professer une erreur, a déclaré en 1362 la Faculté de thélogie[3].

Erreur, répète en 1402 le chancelier Gerson. En renouvelant cette censure si sobre mais de telle portée, il invite à penser qu'en ces confins du XIVe et du XVe siècles, la théologie parisienne a dû choisir, non pas précisément entre une docilité parfaite à la condamnation de 1277 et un libre retour aux spontanéités antérieures, ni même, en toute rigueur de termes, entre *via antiqua* et *via moderna*, mais entre la libre spéculation d'un Jean de Ripa et la sobriété évangélique d'un Jean Gerson.

S'il en est bien ainsi, une conséquence est immédiate. L'histoire ne pourra ni décrire et interpréter correctement cette crise, ni situer Gerson dans l'évolution de la pensée occidentale, tant qu'elle ne connaîtra pas Jean de Ripa.

(1) *L. c.*, col. 101 A-B : « Sed si satisfactionem appellant materiam hujus articuli, ipsi plane nimis arrogant sibi, quia nec Angeli sibiipsis satisfaciunt. Vere enim canit Ecclesia, quod *mirantur et deficiunt in illum quem prospiciunt.* Nescio quid alii sentiunt in hac re. Ego plane fateor quod istorum positio, si det aliud quam debita resolutio, conturbat amplius et obnubilat quantulamcumque intelligentiam meam, quam articulus principalis Trinitatis. Concipere itaque quod in divinis sit aliquod esse formale, ut puta esse formale justitiæ, quod non sit perfectio finita nec infinita, aut quod dicitur immensa a bonitate divina, ut Ripa posuit, istud parit in animo meo majorem difficultatem quam sit illa propter quam elucidandam ista talia reperiuntur, imo nequeo non videre ista palam esse erronea. »

(2) Sur tout ceci, cf. A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 623-687, et plus loin, p. 177-211.

(3) J. GERSON, *Lectio II*, col. 101 B-C : « Ego præterea non sum solus ; dudum unus e prædecessoribus meis, et sacra Theologiæ Facultas notabilem fecerunt super hac materia determinationem in qua ponitur articulus iste inter cæteros quod aliquid in divinis sit Deus secundum suum esse reale, quod non sit Deus secundum suum esse formale, error est ad sensum quem facit. Legatur hæc tota revocatio ». Le texte de cette *revocatio* est intégralement cité et analysé plus loin, p. 177-211.

II. Pour répondre a une requête de l'histoire

Autant dire que toute cette période échappe encore à l'histoire, pour la simple raison que Jean de Ripa lui demeure inaccessible. Sans doute, des recherches récentes ont attiré sur lui l'attention[1], mais le fait que telle synthèse récente et remarquable ait cru pouvoir se constituer sans lui accorder la place qu'il aurait dû y occuper et sans paraître souffrir de sa quasi absence[2] suffit à montrer que cette attention reste encore insuffisante. La facilité avec laquelle d'autres constructions d'ensemble ont arbitrairement classé Jean de Ripa ou jugé sa doctrine[3] prouve d'ailleurs qu'en ce secteur de la pensée médiévale, la hardiesse dans l'hypothèse croit encore pouvoir compenser la pénurie des documents édités. Sans doute encore, il n'a fallu que dégager le point central constamment visé par Jean de Ripa, pour se sentir invité à penser qu'une telle ivresse spéculative a fort bien pu rester subordonnée à ce qui constitue « l'inspiration d'une philosophie vraiment franciscaine »[4]. Tant de principes, de syllogismes, de discussions, de « conclusions », n'ont guère, en effet, été mis en œuvre qu'afin d'élaborer une notion de la béatitude éternelle qui permît de comprendre comment Dieu peut apaiser le désir de l'âme transformée en lui par la grâce, en la vivifiant pleinement sans l'absorber.

Mais il y a là, plutôt qu'une solution, un nouveau problème. Car s'il n'est, pour montrer l'intérêt d'une entreprise si considérable, que de la rattacher aux recherches dont le R. P. Dondaine publiait naguère les résultats[5], il devient beaucoup plus étrange que le Docteur très chrétien ait eu tant de mal à comprendre une théologie qui se consacrait presque

(1) Cf. Franz Kard. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster in West. 1925, p. 268-277, Hermann Schwamm, *Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. Doctrina de præscientia divina*, Rome, 1930, un vol. de xii-228 pages, A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, 1940, p. 608-687.

(2) Cf. M. de Gandillac, *le XIVe siècle*, dans l'ouvrage collectif *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, t. XIII de l'*Histoire de l'Église* de Fliche et Martin (Paris, 1951), p. 331-473. La note 6 de la p. 368 signale l'existence de Jean de Ripa et le problème soulevé par sa position, mais tout le xive siècle est reconstitué sans qu'aucune place y soit occupée par ce maître si original et si discuté.

(3) Cf. Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, Berlin, 1928, p. 594, cité par A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 609. Dans la troisième édition du t. III de son *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain-Paris, 1947), Maurice de Wulf s'occupe une dizaine de fois de Jean de Ripa. Il écrit, par exemple, p. 83 : « C'est un auteur personnel, qui part du scotisme, mais se fraye une voie propre en l'additionnant de doctrines nominalistes ». Une telle *addition* ne caractériserait certes pas un penseur digne de ce nom. J'aurai à relever plus loin une confusion déplorable de ce grand historien.

(4) E. Gilson, *La Philosophie franciscaine*, *o. c.*, p. 149.

(5) Cf. H. F. Dondaine O. P., *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XIX (1952), p. 60-130.

exclusivement à une question si fondamentale, et qu'il n'ait vu que vaine curiosité en la dialectique qui s'appliquait à l'élucider.

Au point où nous nous trouvons encore, c'est donc un double mystère qu'oppose aux investigations de l'histoire le complexe Gerson/Ripa : le mystère de la spéculation franciscaine en l'un de ses représentants les plus distingués, le mystère de l'opposition gersonienne au développement d'une technique spéculative qui semblait vouloir mettre toutes les ressources de la raison au service des plus hautes questions de la foi. Il serait vain de prétendre élucider ce double mystère, et, par cette élucidation même, préparer la connaissance de toute cette période, tant que l'on ne disposera pas des textes de Jean de Ripa. L'édition de ces textes est le moyen de rendre possible un progrès si désirable. Ce n'est pas un moyen court. Ce n'est pas un moyen aisé. C'est un moyen exclusif.

Ce n'est pas un moyen court, parce que, bien que bon nombre de ses œuvres nous restent inconnues, l'héritage littéraire du Docteur supersubtil est d'une ampleur redoutable. Son seul commentaire du premier livre des *Sentences* couvre, dans le manuscrit latin 15.369 de la Bibliothèque nationale 1.386 colonnes in-folio, ce qui équivaut, avec variantes et notes, à sept ou huit volumes in-octavo de quatre à cinq cents pages.

Ce n'est pas un moyen aisé, parce que la collation de dix manuscrits, pour un texte de telles dimensions, absorbe des heures fort nombreuses, et que le dépistage des sources, pour une œuvre de cette période, est rendu exceptionnellement long, ardu, voire impossible, par la proportion insolite de textes inédits.

C'est un moyen exclusif, parce que, surtout avec un auteur comme Jean de Ripa qui multiplie les sinuosités dialectiques, les exposés contradictoires et les mises au point successives, rien n'autorise à croire que l'on tient l'expression adéquate de sa pensée tant que l'on n'en a pas examiné avec la plus scrupuleuse attention les formulations si nombreuses et si diverses.

Voilà pourquoi, historien de Gerson, je me suis senti tenu de devenir éditeur de Jean de Ripa. C'est une question de conscience. Parviendrai-je à publier intégralement son commentaire des *Sentences* ? Rien ne m'en assure. Mais, nous le savons depuis longtemps, il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre. C'est pourtant avec l'espoir d'aboutir que j'ai entrepris ce travail assez onéreux. Cependant, résolu à faire tout ce qui pourrait dépendre de moi pour que l'histoire disposât désormais de ce moyen, j'ai cru pouvoir tenter de remédier quelque peu aux délais inévitables en commençant par une double publication qui constituerait le procédé le plus expéditif pour obtenir une connaissance assez sûre de Jean de Ripa.

D'une part, Jean de Ripa a écrit, immédiatement après son commentaire du Lombard, une apologie de ses thèses principales dirigée contre un adversaire qui l'avait assez durement pris à partie. Cet ouvrage, intitulé

Determinationes, présente le triple avantage de reprendre ces thèses essentielles, de les défendre contre des interprétations tendancieuses encore qu'assez naturelles, et de se maintenir en des limites relativement étroites. Il peut être édité en un seul volume. C'est pourquoi il m'a semblé opportun de le publier avant l'interminable commentaire qu'il se propose de justifier[1].

D'autre part, quel que soit l'intérêt d'une telle publication, il va de soi qu'elle ne peut dispenser de la connaissance du *Commentaire*, ou, plus exactement, qu'elle l'exige. Comment situer et apprécier l'apologie si l'on ignore ce qu'elle défend et comment elle se rattache à l'ensemble des thèses ripiennes ? Fort heureusement, Jean de Ripa nous offrait lui-même une ressource inespérée pour sortir de ce cercle vicieux. Cette ressource se trouve dans la structure constante de son processus dialectique. Penseur rigoureux, Jean de Ripa n'expose, ne démontre, ne discute jamais une thèse sans prendre soin de l'exprimer sous la forme d'un théorème théologique qu'il appelle *conclusio*. Solidement charpenté, tout son commentaire repose sur une série de *quaestiones*, d'*articuli* et de *conclusiones* qu'il suffit de dépouiller de tous les développements qui s'y greffent pour obtenir l'armature de cette spéculation. Cette armature est beaucoup plus, ou plutôt tout autre chose qu'un squelette, car chaque *conclusio* est le principe vital qui engendre les discussions où doit finalement éclater sa vérité. C'est pourquoi il ne m'a paru ni artificiel ni périlleux de procéder à cette réduction à l'essentiel et de publier un premier volume qui, ne contenant que les *conclusiones*, permettrait tout à la fois de saisir l'ensemble de l'œuvre ripienne, de situer les *Determinationes* par rapport à cet édifice complet et d'éviter d'attribuer à Jean de Ripa, ainsi qu'il est de tradition de le faire, non seulement des thèses assez différentes de celles qu'il a soutenues, mais le contraire même de ce qu'il a réellement pensé[2].

III. Biographie

S'il était nécessaire de bien connaître l'homme pour pouvoir apprécier le penseur, nous devrions renoncer à étudier Jean de Ripa. Rien de moins saisissable, en effet, que les éléments, même essentiels, de sa biographie. Depuis le *Pierre de Candie* du cardinal Ehrle, nous sommes avertis que les deux noms de *Jean de Ripa* et de *Jean de Marchia*, dissociés par quelques copistes et attribués à deux personnages distincts par quelques bibliographes, ne désignent qu'un seul et même théologien, franciscain italien issu du couvent de Ripatransone dans la custodie d'Ascolie[3]. Cette

(1) Cf. Jean de Ripa, *Determinationes*, éd. critique par A. Combes, Paris, J. Vrin, 1957, un vol. in-8° de 464 pages, Textes philosophiques du Moyen Age, vol. IV.

(2) Cf. Jean de Ripa, *Conclusiones*, éd. critique par A. Combes, Paris, J. Vrin, 1957, un vol. in-8° de 320 pages, Etudes de Philosophie médiévale, vol. 44.

(3) Cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 268.

origine explique que certains scribes, ne le rattachant qu'à sa province, l'aient appelé *Johannes de Marchia*, tandis que d'autres, plus précis, le nommèrent *Johannes de Ripa*. Une telle précision a dû devenir inévitable à partir du moment où l'Université de Paris a connu d'autres *Johannes de Marchia*, ce qui a été le cas dès 1356, et plus encore à partir de 1370[1]. On comprend dès lors sans peine la correction apportée au colophon du manuscrit B. N. lat. 15.369, où *Ripa* a été subtitué à *Marchia*[2]. Une telle substitution, suggérant sinon démontrant l'identité, aurait dû suffire à dissuader U. Chevalier de maintenir la dichotomie introduite par Fabricius[3]. Mais qui est cet unique *Johannes de Marchia/Ripa* ?

Aujourd'hui encore nul, ce semble, n'en sait rien de plus que ce qu'en savait Wadding. Or, s'il peut fournir quelques données assez remarquables en matière de bibliographie, l'érudit franciscain se montre d'une discrétion désespérante en fait de biographie. Ses *Annales*, à la vérité, ignorent tout, sauf ce que pouvait apprendre à tout visiteur du couvent de Ripatransone une inscription qui y fut gravée sur le marbre à la gloire de Jean de Ripa sur l'ordre de son compatriote Felix Peretti de Montalto. Cet illustre Conventuel était alors évêque de Sainte-Agathe des Goths et vicaire général apostolique de son Ordre, en attendant de devenir pape sous le nom de Sixte-Quint, c'est-à-dire entre le 15 novembre 1566 et le 17 décembre 1571[4]. Ces données lapidaires se réduisent à quatre points. Franciscain, Jean de Ripa fut très célèbre comme philosophe et théologien. Il enseigna plusieurs années à l'Université de Paris. Cet enseignement se place sous le pontificat de Jean XXII et le règne de Louis de Bavière[5]. Un peu surprenante, cette concordance inviterait à situer toute

(1) Cf. H. Denifle-E. Chatelain, *Auctarium Univers. paris.*, t. I, p. 196, *Johannes de Marchia*, magister in 1356, rector Universit., Gallicus (et encore, p. 230, 232, 243, 436 ; *Chartularium*, t. III, p. 724) ; et p. 472, *Johannes Curt de Marchia*, nationis anglicanae, licencié le 24 mai 1375, *incipit* le 2 juin suivant (p. 474).

(2) Cf. Jean de Ripa, *Conclusiones*, éd. A. Combes, p. 266.

(3) Cf. U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. II, col. 2440 : « Jean de Marcia philosophe », ce qui dérive explicitement de Fabricius, *Biblioth. latina mediæ et infimæ lat.*, éd. de 1735, IV, 293 ; et col. 2480 : « Jean de Ripa théologien italien », sous la dictée de Fabricius (1746), VI, 263.

(4) La première de ces dates est celle de l'élection au siège de Sainte Agathe des Goths ; la seconde, celle de la translation au diocèse de Fermo : cf. A. Teetaert, *Sixte-Quint*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XIV (1940), col. 2219.

(5) Cf. L. Wadding, *Annales*, t. III (1301-1350), p. 237 : « Hoc tempore floruit vir doctus minorita Ioannes a Ripa Transona, uti habetur ex eius Epitaphio, quod dedimus alias (An. 1250, n. 14) dum de conventu Ripæ scripseramus, in quo, et multa scripsisse, et sub Ioanne xxii floruisse refertur ». Au t. I des *Annales*, p. 711, pour l'année 1250, nous lisons : « Conventus Ripæ Transonis circa hæc tempora erigitur, dubium quo anno sub Innocentio quarto... Floruit in Conventu Parisino Magister Ioannes de Ripa Transonum vulgo dictus Ripa, qui suo tempore verbo simul, et exemplo nullum habuit potiorem, ut præclara eius monumenta testantur, in 4. libros Senten., et in libros de Anima. testatur quoque lapis erectus in æde D. Francisci de Ripis a F. Felice Peretto de Monte-Alto Vicario Generali, ubi incisa hæc verba leguntur... » Je cite cette inscrip-

l'activité parisienne de Jean de Ripa à l'intérieur des dates extrêmes de Jean XXII (1316-1334), puisque celles de Louis de Bavière les englobent (1314-1347), mais nous n'allons pas tarder à constater qu'une telle décision chronologique inclurait certainement une erreur.

Dans ses *Scriptores ordinis minorum*, Wadding reproduit cette même source, utilise ses renseignements bibliographiques et, en ce qui touche à la biographie, ajoute que, promu docteur avant sa trentième année, ce qu'il tient de Boniface de Ceva, le *Doctor Difficilis* fut envoyé comme légat chez les Grecs où il travailla beaucoup en faveur de l'unité[1]. Je n'ai rien trouvé qui m'ait éclairé sur ce dernier point[2].

La science de Wadding ne va pas plus loin. Nous ignorons donc la date de naissance de Jean de Ripa, celle de sa mort, celle de son arrivée à Paris, celle de sa licence... Nous sommes invités à placer entre 1316 et 1334 son enseignement parisien et à penser que, de Paris, le super-subtil

tion d'après les *Scriptores*, p. 224 b : « IOANNI A RIPIS, ORDINIS MINORUM, / THEOLOGO, et PHILOSOPHO CLARISSIMO, / QVI ANNOS PLVRES / IN PVBLICO PARISIENSI GYMNASIO DOCVIT, IN SENTENTIARVM LIBROS / ACCVRATISSIMA COMMENTARIA EDIDIT, / DE ANIMA, DE VITIIS ET VIRTVTIBVS, ALIAQVE INGENII SVI MONVMENTA QVÆ TEMPORVM INIVRIA, / SEV VETERVM INCVRIA LATENT, SEV PERIERVNT, POSTERIS RELIQVIT. / CLARVIT SVB IOANNE XXII. PONT. MAX. / ET LVDOVICO BAVARO IMPERANTE. / FRATER FELIX PERRETTVS A MONTE ALTO, / AGATHENSIS ECCLESIÆ EPISCOPVS, / ORD. MINORVM CONVENT. / VICARIVS GENERALIS APOSTOLICVS, / PROVINCIALI SVO REVERENTIÆ ERGO / POSVIT. »

(1) Cf. L. WADDING, *Scriptores ordinis minorum*, *Rome*, 1650, p. 224 b : « *Joannes a Ripa* Transonum, sive *a Ripis*, Picenus, *Doctor Difficilis* nuncupatus, ante annum ætatis trigesimum Doctoris gradum obtinuit, et legatione ad Græcos suscepta, in iis ad Ecclesiæ unionem, plurimum laboravit ». SBARALEA, *Supplementum*, t. I, p. 457, cite Barthélémy de Pise, mais ne sait rien d'autre sur la biographie. Les anciens auteurs franciscains ont parlé de Jean de Ripa avec plus d'enthousiasme que de précision ; ainsi BONIFACIUS DE CEVA O. F. M., *Firmamentum ordinum B. P. N. Francisci*, Parisius, 1512, fol. 42 d-43 a : « frater et magister Joh. de Ripa qui inter ceteros doctores doctor difficilis appellatur, qui tante scientie fuit ut Parisius suo tempore ante XXX annum in theologia magistraretur. Scripsit autem profundissime super quatuor Sententiarum libros. Item varia quodlibeta et alia multa. » Il est assez curieux que ce double caractère ait été maintenu par H. HURTER, *Nomenclator literarius*, t. II (1906), col. 533 : « Joannes de Ripa (Ripis), theologus nominatissimus, de quo legimus, eum « suo tempore nullum habuisse verbo et ingenio potiorem, ut ejus scripta testantur » (fl. 1325) », dont les deux tables « secundum disciplinas » et « secundum nationes » oublient complètement ce théologien tenu pour *nominatissimus*.

(2) Je fais grâce au lecteur de tous les ouvrages consultés en vain. Deux exceptions seulement : Oskar HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'unité des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient* (1355-1375), Varsovie, 1930 (Travaux historiques de la Société des Sciences et des lettres de Varsovie, t. III), in-8° de 418 pages ; et P. GIROLAMO GOLUBOVICH O. F. M., *Biblioteca Bio-Bibliographica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano*, t. V (1346-1400), Quaracchi, 1927, in-4° de X-442 pages, où l'on dit, p. 131, sous le titre général «Dell'unione delle due Chiese », la lettre écrite le 6 novembre 1367 par Urbain v *ad Fratres Prædicatores et Minores in partibus ultramarinis constitutos*. C'est le 18 octobre 1369 que Jean V Paléologue abjura le schisme (p. 135). Comment savoir si Jean de Ripa, de près ou de loin, fut vraiment pour quelque chose en ces événements ?

est allé en Orient mettre les ressources de sa dialectique au service de l'unité chrétienne. Personne, que je sache, n'a pu apporter des précisions nouvelles au sujet de la naissance, de la mort, des études, de l'ambassade auprès des Grecs. Du Boulay est muet sur ce docteur célèbre. Du Plessis d'Argentré, qui n'avait rien à dire sur sa biographie, date de 1330 l'adhésion de ce scotiste insigne aux opinions téméraires de Duns Scot[1]. Ni le *Chartularium* ni l'*Auctarium* ne nomment ce théologien qui passe pour avoir brillé à l'Université de Paris dans le deuxième tiers du XIVe siècle. Une telle lacune est irréparable.

Il appartenait au cardinal Ehrle de fournir à cette maigre biographie quatre repères, dont l'un est sans doute discutable, mais dont l'ensemble oblige à déplacer de quelque vingt ans la date la plus tardive assignée par Wadding à l'enseignement parisien de Jean de Ripa. Voici ses quatre observations convergentes. Tout d'abord, Ehrle constate que le commentaire des *Sentences* édité en 1345 par Alphonse Vargas de Tolède, où tant d'auteurs sont nommément cités, ignore complètement Jean de Ripa. En revanche, il voit ce nom surgir pour la première fois chez des théologiens dont l'activité littéraire n'est pas antérieure à 1370 : François de Pérouse, Jean de Bâle, Pierre d'Ailly, Jean Gerson[2]. Grâce à un examen personnel du manuscrit d'Erfurt, Ampl. Fol. 369, où ont été transcrites les *Determinationes*, il pense d'ailleurs pouvoir préciser la date de cette transcription : 1354. Il donne enfin lui-même, dans la brève description des manuscrits où il a reconnu le commentaire du Livre I des *Sentences*, le colophon de deux d'entre eux qui porte la date de 1357[3]. La restitution du 4 de 1354 me paraît fragile, mais si ce chiffre doit être modifié, ce ne peut être que pour devenir un 8 ou un 9. Il en résulte que l'argumentation imposée par de tels faits s'en trouve renforcée. Par conséquent, on ne peut placer l'enseignement parisien de Jean de Ripa qu'entre 1345 et 1370.

En observant que Jean de Ripa cite Thomas Bradwardine et Grégoire de Rimini, H. Schwamm a tout à la fois confirmé de façon décisive la limite supérieure découverte par le cardinal Ehrle et montré le caractère fallacieux du premier terme de la concordance proposée par l'inscription de Ripatransone et conservée par Wadding[4]. En établissant que c'est un disciple de Jean de Ripa que la Faculté de théologie condamna dans la personne de Louis de Padoue, l'histoire a pu naguère se convaincre qu'en 1362 Jean de Ripa avait fait école, mais qu'il ne devait plus enseigner

(1) Cf. Ch. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I (1728), p. 332-335 : « An. 1330. Scotistarum antesignanus Joannes de Ripa temerariis opinionibus Scoti adhæret ».

(2) Cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 268 et 274.

(3) F. Ehrle, *o. c.*, p. 276-277 ; cf. Jean de Ripa, *Conclusiones*, p. 17, et *Determinationes*, p. 13.

(4) Cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 2 et 209-213 ; l'édition des *Conclusiones* confirme et précise ce rapport : cf. pp. 37, 97, 108, 113, 117, 120, 145, 147, 191, 195, 203, 237, 259.

à Paris[1]. De la biographie entière du Docteur super-subtil, une seule date nous est donc connue avec certitude, celle de la double transcription, ou plus probablement encore de l'édition de son commentaire du Livre I des *Sentences* : 16 Décembre 1357. Une deuxième, celle de ses *Determinationes*, est un peu plus flottante. Se situant certainement au cours de la décade 1350-1359, il paraît plus probable qu'elle peut être fixée en 1358.

L'identification de l'un des principaux adversaires de Jean de Ripa permet un recoupement décisif. Les *Determinationes* visent, entre autres, un certain *Austencius*. Il s'agit de l'*Ascensius Aquitanus de S. Columba* de Sbaralea, dont nous savons qu'il étudia longtemps la théologie à Paris, où il commenta complètement les *Sentences* avant de recevoir, en 1352, le doctorat sur l'ordre du pape Clément VI, qu'il fut élu évêque de Sarlat en 1361, et qu'il gouverna cette église jusqu'en 1368[2]. C'est donc bien entre 1350 et 1361, plus précisément sans doute après son doctorat, qu'il pouvait constituer pour le super-subtil un contradicteur, ou plutôt une victime de choix.

Enfin, si l'on peut se fier à Nicolas Glassberger, Jean de Ripa se trouvait encore à Paris en 1368, date à laquelle il aurait présidé au commentaire de François de Pérouse[3].

De tels faits favorisent une conclusion qui ne peut s'accorder avec les repères chronologiques gravés dans le marbre de Ripatransone et maintenus par Wadding. Ignorant si Jean de Ripa a fait à Paris ses études théologiques — ce que paraît rendre plus que douteux l'absence de toute mention de son nom aux registres universitaires —, nous ne pouvons décider s'il n'y aurait point paru vers la fin du règne de Louis de Bavière, mais on ne saurait nier qu'il n'y ait enseigné avec éclat — *claruit* — qu'en commentant les *Sentences*, en publiant ses *Determinationes*, en défendant ses thèses si originales contre les objections méthodiques du futur évêque de Sarlat, c'est-à-dire entre 1350 et 1361, plus probablement en 1357-1358, et en professant peut-être jusqu'en 1368, ou même un peu au delà.

IV. Bibliographie

1. *Œuvres*

Si l'on cumule les données fournies par Wadding *(W)* et par Sbaralea *(S)*[4], on obtient le catalogue suivant :

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, 1940, p. 647-664.

(2) Cf. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 104 ; L. Wadding, *Annales*, t. IV, p. 29, n. 16 ; *Gallia christiana*, t. II, p. 1516-1518.

(3) Cf. *Chronica fratris Nicolai Glassberger ordinis minorum observantium edita a patribus collegii S. Bonaventurae*, dans *Analecta franciscana*, t. II (1887), p. 202 : « Item, frater Franciscus de Perusio, hoc anno Regens Parisius in scholis sub praesidentia magistri fratris Joannis de Ripa subtiliter super sententias scripsit et continuavit post duos annos », et A. Combes, *o. c.*, p. 599.

(4) Cf. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 224 b, et Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 457.

1. *Primus super Sententias*, d'après *S* (nº 1) ; *In libros Sententiarum*, d'après *W* (nº 5) et l'inscription de Sixte-Quint. Le pluriel de *W* donnerait à penser que Jean de Ripa aurait laissé un commentaire des quatre livres des Sentences. *W* ajoute que ce commentaire se trouve en un manuscrit in-folio à Assise. Pour *S*, il ne s'agit que du premier livre. De ce commentaire restreint, *S* connaît trois témoins : l'un dans la bibliothèque de Ste-Croix à Florence ; le second au couvent Saint-François d'Assise ; le troisième dans la bibliothèque du couvent S. P. M. A. Il paraît évident, sauf preuve du contraire, que le manuscrit d'Assise auquel se réfèrent les deux bibliographes est le même. Cette identité prive le pluriel de *W* de toute valeur décisive. D'après les bibliographes franciscains, si notre interprétation est correcte, Jean de Ripa n'aurait donc laissé qu'un commentaire du premier livre des Sentences.

2. *Tractatus de contractibus*. Ignoré de *W*, ce traité est attribué par *S* à Jean de Ripa sur l'autorité de saint Antonin de Florence, de Conrad Summenhart, de Vaurouillon et de Brulefer, qui le citent ; mais il n'en connaît aucun manuscrit.

3. *Quodlibeta*. Sur ce traité, que *W* ne mentionne pas, *S* hésite. Le même Conrad, dit-il, le cite en déclarant qu'il traite de *dominio rerum*, et saint Antonin, qui l'appelle un *traité*, dit qu'il y est question de la propriété et de l'usage des choses. Or *S* connaît bien, dans un manuscrit de parchemin de la bibliothèque S. P. M. A., une œuvre de Jean *de Ripis in varia*, dont il précise l'*incipit* : *Quoniam elucidatio sapientiae*, mais il observe que le contenu de cet ouvrage ne correspond pas au titre qu'on lui donne. Quoi qu'il en soit du témoignage de Conrad et de saint Antonin, l'*incipit* donné par *S* suffit à prouver que ce qu'il appelle *Quodlibeta* n'est pas autre chose que nos *Determinationes*, dont ni *W* ni *S* ne parlent autrement.

4. *De Formalitatibus*, également cité par *W* (nº 2), ouvrage identifié par *S*, au couvent Saint-François d'Assise, en un manuscrit de papier après les *Formalitates* de Pierre Thomas. Il en donne le titre : *Formalitates magistri Joannis de Ripis ordinis minorum*, et l'*incipit* : *Quaeritur utrum distinctio formalitatis et formalitatis, realitatis et realitatis arguat necessario distinctionem essentiae et essentiae, rei et rei*[1].

5. *Disputatio de causa meriti*, ignorée de *W* et dont je parlerai plus loin.

6. *In aliquot Aristotelis libros de anima* : *W* seul.

7. *De virtutibus* : *W* seul.

(1) Cet *incipit*, quelque peu mutilé, est cité par le catalogue d'Hauréau, mais uniquement d'après « Sbaraglia », et sans indication d'aucun manuscrit. — Le nº 5 de *S*, à savoir des *Replicationes fratris Joannis minoris* auxquelles aurait répondu Jean de Pouilly et qu'il propose — non sans déclarer incertain s'il ne s'agirait pas de Jean de Bassoles — d'attribuer à Jean de Ripa, est exclu par la date même qu'il leur attribue : « circa annum 1320 ». Quelles que soient nos incertitudes biographiques, nous venons de voir qu'une telle date est de trente ans antérieure à l'activité magistrale de Jean de Ripa.

8. *De vitiis* : *W* seul.
9. *Sermones de tempore* : *W* seul.
10. *Sermones de sanctis* : *W* seul.

2. *Manuscrits*

Personne, que je sache, n'a encore découvert un seul témoin manuscrit des nos 2, 4, 6 à 10. Nos ressources paléographiques sont donc limitées aux nos 1, 3 et 5. Je signalerai d'abord tous les manuscrits connus des nos 1 et 3, puis je traiterai à part le cas du no 5.

Dès 1925, le cardinal Ehrle avait identifié et brièvement décrit huit manuscrits du Commentaire de Jean de Ripa sur le premier livre des Sentences[1]. Il les avait présentés dans l'ordre suivant, en y entremêlant de façon assez curieuse et inexplicable deux témoins d'une œuvre différente, les *Determinationes*, que je vais me permettre d'en détacher :

1. Paris, B. N. lat. 15.369 : le premier livre seul, précédé de la *collatio* « *Amice, ascende superius* ». Nous verrons que cette *collatio* est en réalité le *principium*.

2. Padoue, Antoniana 190 : sans autre précision sur le contenu.

3. Assise, Bibliothèque d'Etat (venant de S. Francesco), 156 : sans autre précision.

4. Rome, Vatic. lat. 1082 : premier livre, sans *collatio*.

5. Rome, Vatic. lat. 1083 : sans précision, mais citant l'*explicit* très important, fol. 281, « von derselben Hand », et que l'on trouvera ailleurs[2].

6. Rome, Vatic. lat. 1084 : essentiellement le même texte du Commentaire sur le livre I, mais abrégé et disposé selon un ordre différent.

7. Rome, Vatic. lat. 6.738 : Commentaire incomplet du Livre I, s'achevant, fol. 118, sur un *explicit* « von derselben Hand » analogue à celui de Vat. 1083.

8. Rome, Vatic. lat. 6.761 : sans préciser, ce qui paraît aller de soi, qu'il s'agit seulement du Livre I, mais signalant la présence de la *Collatio*.

Les deux autres manuscrits cités contenaient « eine andere Arbeit Johanns » qui se présentait comme « Determinationes pronuntiate Parisius », mais dont le cardinal Ehrle ne se sentait encore autorisé ni à garantir l'authenticité ni à tenir pour certain qu'il ne s'agirait pas d'un Commentaire sur le Livre II des Sentences[3] :

(1) F. Ehrle, *o. c.*, p. 275-277. Par une distraction singulière, l'éminent historien diminuait son mérite en écrivant, p. 274 : « Von dem Sentenzenkommentar Johannes de Ripa kann ich vorerst nur *sechs (sic)* Handschriften nachweisen ». En réalité, c'est bien *dix* manuscrits qui sont décrits en cet endroit, dont *huit* contiennent le commentaire. Mais le cardinal Ehrle voulait sans doute parler de *six* manuscrits *complets*.

(2) Cf. Jean de Ripa, *Conclusiones*, introduction, p. 17.

(3) Cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 275 : « Das... Explicit spricht von « determinationes pro-

1. Erfurt F. 369.

2. Vatic. lat. 981.

En 1930, M. H. Schwamm précisait que le ms. 156 d'Assise ne dépasse pas le début de la distinction 19 et, n'ayant pas à s'occuper des *Determinationes*, se bornait à désigner un nouveau témoin du Commentaire :

9. Florence, Biblioth. Nation. cod. B. 1.996 (conv.),

sans observer ni s'il contient autre chose que le Livre I, ni si l'on y trouve en outre une *Collatio*[1].

En 1937, dans son *Repertorium initiorum*, M. F. Stegmüller ne dépassait pas le point ainsi atteint par Schwamm, tout en précisant, d'après Mgr Pelzer, le contenu du ms. Vat. lat. 6.738 (à savoir I, d. 2, 4, 10-17, 37-48), et le nom de l'abréviateur du ms. Vat. lat. 1084 : Baltassar de Tolentino[2], mais il faisait accomplir un progrès considérable à la bibliographie des *Determinationes* en énumérant trois nouveaux manuscrits[3] :

3. Vat. Palat. lat. 566.

4. Archiv. Basil. S. Petri G 37.

5. Paris, Mazarine 3.519.

Dix ans plus tard, son *Repertorium commentariorum* laissait la question en l'état au sujet des *Determinationes*[4], mais élargissait notablement la base documentaire en ce qui concerne le Commentaire, et fixait corrélativement un point capital d'histoire littéraire et doctrinale, en faisant connaître, outre deux nouveaux témoins très partiels du Livre I, quelques fragments des Livres II et III :

10. Braunschweig, Stadtbibl. 145, fol. 200-205.

11. Bruxelles, Bibl. royale 1725 (21.866), fol. 25-58 (anonyme) : 1, II, q. 1-2 ; l. III, q. 1-3.

nuntiate Parisius », aber auf Bl. 147 werden sie als Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch bezeichnet. Eine genauere Prüfung der Autorschaft Johanns dürftes ich empfehlen ».

(1) Cf. H. SCHWAMM, *o. c.*, p. 3.

(2) Cf. Fr. STEGMÜLLER, *Repertorium initiorum plurimorum in Sententias Petri Lombardi commentariorum*, Freiburg im Breisgau, 1937, n° 37 (p. 95) et 802 (p. 180) ; et Mgr. A. PELZER, *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codices manuscripti recensiti*, t. II (1931), p. 644-646.

(3) *L. c.*, n° 1416 (p. 258) ; non sans quelque risque de confusion, d'ailleurs, car il indiquait comme contenu du manuscrit d'Erfurt « Johannes de Ripa I », comme s'il s'agissait du commentaire du Livre I des *Sentences*, bien que l'*incipit* commun aux cinq manuscrits fût celui des *Determinationes*.

(4) Fr. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzbourg, 1947, n° 485, p. 237-239. En ajoutant, p. 238, à la liste des témoins du Livre I : « Braunschweig, Stadt. 145, f. 200-205 : I Prol. », il donnait un renseignement à la fois vrai et faux. Comme je le preciserai plus loin, c'est seulement aux folios 200 r-201 r qu'a été transcrit le *principium* « *Amice ascende superius* ». La suite du texte est de nature différente.

12. Padoue, Anton. 159, fol. 1-16 (anonyme) l. I, d. 2[1] ; fol. 17 (anonyme) l. III[2].

13. Padoue, Anton. 184 : (anonyme, sans indication de fol.), l. III, q. 1.

Au cours de la même année 1947, remarquablement féconde pour Jean de Ripa et ses éditeurs, le R. P. Giuseppe Abate révéla l'existence en la Bibliothèque Municipale de Sarnano d'un nouveau témoin du livre I :

14. Sarnano (Marche) E. 71, parchemin du XIV[e] siècle[3],

et indirectement, celle d'un autre manuscrit du même premier Livre :

15. Casale Monferrato, Séminaire épiscopal I, B. 3[4].

Il était réservé au R. P. Victorin Doucet, dans son tout récent et remarquable complément de répertoire de Stegmüller, non seulement d'enregistrer ces données fournies par le P. Abate ou de préciser celles de Schwamm[5] et de Stegmüller[6], mais de convoquer un témoin nouveau de la *Collatio de gradu supremo*, des Livres II et III, voire, chose inouïe, du Livre IV :

16. Madrid, Bibl. nacion. 6.644, fol. 88 r-95 r, 110 r-180 v[7],

et de compléter la liste des témoins des *Determinationes* par les deux manuscrits suivants :

(1) F. Stegmüller précise que c'est à une main plus récente qu'est due l'attribution à Jean de Ripa : « a manu recentiori Johanni de Marchia attributa. »

(2) Sans autre précision sur les feuillets occupés et sur l'étendue du texte cité.

(3) Giuseppe Abate O. F. M. Conv., *Antichi manoscritti ed incunaboli dell'ex-biblioteca O. F. M. Conv. di S. Francesco ora Bibl. comm. di Sarnano (Marche)*, estratto da *Miscellanea francescana* (t. 47 (1947), p. 478-529), Rome, 1947, p. 18-19 ; cf. dom Pouillon, dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. VI (1950), n° 176.

(4) Cf. B. Abate, *o. c.*, p. 19 (p. 494 des *Miscellanea francescana*).

(5) V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences, supplément au répertoire de F. Stegmüller*, Firenze, 1954, p. 55-56. L'incipit du ms. de Florence est donné, ce qui permet de voir qu'il commence par la *Collatio de gradu supremo*.

(6) En limitant aux fol. 17 r-24 v la partie du ms. de Padoue Anton. 159 occupée par le Livre III, dont il donne l'*incipit (Circa principium tertii)* et l'*explicit (ad 4m patet quid sit dicendum. Et sic est tota questio. Expl. 3 lib. Sent.)*, tout en négligeant de préciser le contenu exact de la transcription ; en donnant l'*incipit* et l'*explicit* du fragment transcrit dans Padoue Anton. 184, dont les fol. sont indiqués (f. 225 r- 230 v) : « *Circa principium... Post principium tertii... Sed est summa contradictio in re. Sic patet ad quæstiones. Deus laudetur.).*

(7) Cf. V. Doucet, *o. c.*, p. 55-56, où sont distinguées les articulations que je retiendrai plus loin. Une aimable communication du R. P. Ephrem Longpré m'avait fait connaître ce manuscrit, alors ignoré de tous, bien avant la publication du recueil du P. Doucet. Par acquis de conscience, et tout en s'empressant d'ajouter qu'« une inscription plus récente au début du manuscrit attribue tous ces commentaires non pas à Ioan. de Ripa, mais à Ioan. de Marchelley », le P. Doucet signale enfin un fragment du même Livre IV dans Padoue Anton. 159, fol. 24 v-26 v : « *Circa IV librum Sent. pro evidentia definitionis sacramenti notandum est quod magister dat duplicem descriptionem...* Expl. : *respectu intelligentiæ agentis.* »

6. Padoue, Anton. 184, fol. 183 r-225 r[1].

7. Palerme, Comm. 2 Qq D. 141, fol. 1-52.

Telles sont, au point finalement atteint par les textes publiés, les données actuelles de la bibliographie ripienne. Il n'est pas impossible de les compléter un peu ainsi qu'il suit. Tout d'abord, l'un des manuscrits signalés dès 1937 par Stegmüller contient, outre les *Determinationes*, le début du *principium* « *Amice* », la collatio *de gradu supremo*, les trois premiers articles du *principium* du Livre III et quelques fragments du Livre I ; c'est

17. Archivio della Basil. S. Pietro G 37, fol. 3 a, 3 a-9 d, 98 b-101 b, 101 c-112 c.

D'autre part, il existe un certain nombre de manuscrits qui sont de nature bien différente, mais dont l'intérêt ne paraît pas discutable. Avec eux, il ne s'agit ni de réportation, ni de copie, totale ou partielle, d'un *exemplar*, mais d'extraits plus ou moins schématiques faits par des professeurs désireux d'initier leurs élèves aux courants doctrinaux les plus récents, ou par des étudiants préparant leur propre Commentaire des Sentences ou prenant des notes au cours de *principia* ou de questions disputées. Tel est déjà, en grand, le cas du ms. Vatican lat. 1084 ; tel serait celui, si on le retrouvait, du témoin qui contiendrait le résumé composé par Paul de Venise[2] : tel est celui des mss B. N. lat. 14.580 et 15.888, dont j'ai parlé ailleurs, et des mss B. N. lat. 16.533, voire à un moindre degré 16.535, qu'il convient de leur ajouter. Les mss B. N. lat. 16.408 et 16.409 concernent la *Determinatio de causa meriti*, qui soulève un problème particulier dont j'essaierai de dégager un peu plus loin la solution. On a donc :

B. N. lat. 14.580, fol. 124 c-149 b.

B. N. lat. 15.888, fol. 90 a-153 a, où l'emprunt à Jean de Ripa dépasse notablement, on le voit, la zone que j'avais eu naguère à analyser[3].

(1) Ainsi qu'il appert de mon édition critique des *Determinationes*, le copiste a omis le bref prologue. De là vient que ce témoin ait mis si longtemps à se faire connaître et ait échappé, sur ce point, à F. Stegmüller. L'*incipit* n'était pas immédiatement révélateur.

(2) En corrigeant les épreuves, je peux ajouter cette bonne nouvelle : ce témoin vient d'être retrouvé. C.est le ms. *Lat. th. e. 34* de la Bodléienne : écrit à Padoue, en 1402, par Jean de Milan, il contient, en 116 fol. à longues lignes, le résumé du commentaire sur le 1er livre seul.

(3) Cf. A. Combes, *Jean de Vippa, Jean de Rupa ou Jean de Ripa*, dans *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. XII (1939), p. 253-290. On trouvera également dans cet article, p. 258-261, une description du ms. I, et, p. 281-282, une description du ms. J. Le dépassement survient en amont du point où j'avais alors commencé ma vérification, sous la conduite de L. Delisle, au fol. 125a (cf. *o. c.*, p. 282) ; parti de là, j'avais tourné les pages « en quête d'un *explicit* » (p. 284), en analysant le contenu de ces pages jusqu'au fol. 153a. J'avais bien signalé, p. 290, que « c'est dès le fol. 90 que s'ouvre l'emprunt à Jean de Ripa », mais le but que je poursuivais alors ne m'avait pas permis de préciser davantage.

B. N. lat. 16.533, fol. 78 r-82 v, 85 r.

B. N. lat. 16.535, fol. 191 r.

Cet inventaire achevé, il est loisible, en vue de l'édition critique du Commentaire — et tout d'abord de ses *Conclusiones* — ainsi que des *Determinationes*, de dresser le tableau suivant qui désignera chaque manuscrit par son sigle et précisera son contenu :

A = Archivio della Basil. S. Pietro G 37

1. fol. 3 a : début du *principium* « *Amice* » (25 lignes du ms.).
2. fol. 3 a-9 d : *Collatio de gradu supremo.*
3. fol. 9 d : *I Sent.*, *Prol.*, *I*, *q. I*, énoncé et début de la réponse négative.
4. fol. 9 d-10 d : *Principium Tertii*, a. 1, c. 1-7 (cf. *Conclusiones*, p. 280-281).
5. fol. 11 a-19 d : *I Sent.*, d. 2, q. 4, a. 1 (c. 1-15), a. 2 (c. 1-6) (cf. *Conclusiones*, p. 70-72).
6. fol. 20 a-98 b : *Determinationes.*
7. fol. 98 b-101 b : *Principium Tertii*, a. 1-3 (cf. *Conclusiones*, p. 280-281).
8. fol. 101 c-102 b : « Quartus articulus » = *I Sent.*, *Prol.*, I, q. 4, a. 2, c. 1-3 (cf. *Conclusiones*, p. 32).
9. fol. 102 c-108 d : *I Sent.*, d. 2, q. 3, a. 1-4 (cf. *Concl.*, p. 65-70).
10. fol. 109 a-112 c : « Tertius articulus » = *I Sent.*, d. 2, q. 4, a. 3 (cf. *Concl.*, p. 74-76).
11. fol. 119 a-120 b : Table des *conclusiones* de la *Collatio de gradu supremo.*
12. fol. 121 a-b : Table des *conclusiones* du n° 5.
13. fol. 122 a : *Incipit* des *Determinationes*, énoncé de la q. 1 et des dix *conclusiones* de l'art. 1.

B = Erfurt Ampl. Fol. 369, fol. 147 a-200 a : *Determinationes.*

C = Vatic. lat. 981, fol. 1 r-71 v : *Determinationes.*

D = Paris, Mazarine 3.519, fol. 43 d-96 a : *Determinationes.*

E = Vatic. Palat. lat. 566, fol. 158 r-319 v : *Determinationes.*

F = Palerme, Comm. 2 Qq 141, fol. 1 a-52 d : *Determinationes.*

G = Padoue, Antoniana 184[1].

(1) Sur ce parchemin à deux colonnes, cf. L. Minciotti, *Catalogo dei Codd. Mss della bibl. di S. Antonio di Padova*, 1842, p. 62, et surtout A. M. Iosa, *I codici manoscritti della Biblioteca antoniana di Padova*, Padoue, 1886, p. 156 : « Ockam G. Expositio in librum I Sentent. Memb. XIV. 230 pag. Cent. 33 × 24. in dop. col. scritto de mano imperita, ma con bella iniziale colorata et dorate... Nel margine superiore della prima pagina si legge che all'Opera di Ockam sono aggiunte le Dichiarazioni di Giovanni da Ripa — *Cum declarationibus Joannis de Rippa* — quello stesso di cui abbiamo i Commentarii al I° Libro delle Sent. » Telle qu'elle est ainsi citée, cette annotation donnerait plutôt à penser qu'il s'agirait d'observations de Jean de Ripa sur le commentaire d'Ockham,

1. fol. 183 a-225 b : *Determinationes*, sauf le prologue.
2. fol. 225 b-226 d : *Principium Tertii.*
3. fol. 226 d-230 b : *Libri III quaest.* I, art. 1-4.

H = Rome, Vatic. lat. 1.084, fol. 1-106 v : *I Sentent.*, résumé et reconstruit par Baltassar de Tolentino[1].

I = Paris, B. N. lat. 14.580, fol. 124 c-149 b : *I Sentent.*, d. 2, q. 3 et 4, transcrit et résumé par un anonyme parisien.

J = Paris, B. N. lat. 15 888

1. fol. 90 a-98 a : *I Sentent.*, Prol., I, q. 1-3 + *dist.* 2, q. 4 (huit lignes seulement).
2. fol. 99 a-103 a : *Collatio de gradu supremo.*
3. fol. 103 a-104 a : *Principium Tertii*, mais l'*art.* 4 = *I Sent.*, *Prol.*, I, q. 4, a. 2.
4. fol. 104 a-106 d, 108 a-123 a : *Determinationes*, condensées.
5. fol. 107 a-108 a : *I Sent.*, d. 2, q. 3, a. 1-4.
6. fol. 123 a-124 d : *I Sent.*, d. 2, q. 4.
7. fol. 125 a-153 a : analysé par A. Combes, *l. c.*, p. 286-289.

K = Paris, B. N. lat. 16.533[2] :

1. fol. 78 r-80 v : *I Sent.*, *Prol.*, I, q. 1, a. 1-4
2. fol. 81 r-82 v : *I Sent.*, *Prol.*, I, q. 2, a. 1-4.

ce qui serait d'un très vif intérêt, mais pas de nos *Determinationes*. C'est cette ambiguïté, jointe à l'omission du prologue, qui explique l'identification si tardive de ce témoin. Pourtant Minciotti, *l. c.*, aurait dû attirer beaucoup plus tôt l'attention, car il avait écrit, lui : « cum declarationibus seu determinationibus Joannis de Rippa ». En réalité, le manuscrit porte au fol. 1 r°, tout au haut de la page : « Primus liber Oquam super sententias cum determinationibus. Jo. de ripa ». Rien de moins ambigu, mais il fallait pouvoir lire le manuscrit lui-même. C'est seulement quelques mois avant de pouvoir consulter l'ouvrage du P. Doucet que le micro-film de ce manuscrit m'apprit qu'il s'agissait d'une transcription intégrale des *Determinationes*.

(1) Sur ce manuscrit de papier et parchemin, écrit en 1460, mesurant 291 mm. sur 213, et comptant 237 feuillets, cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 276, et A. Pelzer, *o. c.*, p. 646-651.

(2) Ce papier de 336 fol. (ancien Sorbonne 990, puis 1706), de 240 mm. sur 160 et 67 d'épaisseur, est très remarquable par ses fol. 65 r-96 v où Jean de Ripa survient à l'appui d'une enquête commencée au fol. 65 r en ces termes : « Ad videndum modum nostre intellectionis et finalis felicitatis nostre consequenter ad ea que tanguntur in fine hujus sisterni ponitur hic dubium juxta viam philosophi : numquid intellectus noster possibilis sit copulabilis cum prima intelligentia ut sua formalis notitia », enquête qui marque, au fol. 65 v, cette étape : « Hec de positione philosophi et commentatoris circa nostram felicitatem », se poursuit, fol. 66 r, de la sorte : « de nostra felicitate secundum philosophos Avicenna, Algazel », et, après une analyse, fol. 70 v-77 v, « de anima humana intellectiva et modo intellectionis », où est cité complaisamment « Burlay », débouche au fol. 78 r, sur Jean de Ripa : « Alique conclusiones cujusdam doctoris parisiensis », qu'elle dépouillera jusqu'au fol. 96 v, non sans avoir répété à plusieurs reprises qu'il n'y avait pas lieu d'aller plus loin. Au bas du fol. 82v, le choix de cette source est ainsi expliqué : « Hec igitur hic collecta sunt de duabus primis questionibus d. m. J. de Ripa in quibus multa de habitudinibus, conditionibus, unionibus intellectorum que non sic profunde ab aliis ante ipsum tacta fuerunt : alibi tamen habentur

3. fol. 85 r-v : *Collatio de gradu supremo*, a. 1 et 2.
4. fol. 86 r : *I Sent.*, d. 2, q. 3, a. 3, *concl.* 1-6.
5. fol. 86 v-87 r : *I Sent.*, d. 2, q. 4, a. 1, *concl.* 1-15.
6. fol. 87 v-88 r : *I Sent.*, d. 2, q. 4, a. 3, *concl.* 1-19.
7. fol. 88 v : *Collatio de gradu supremo*, a. 3, c. 1-6 ; a. 4, c. 1-6.
8. fol. 89 r : *Principium Tertii*, a. 1, *concl.* 1-7.
9. fol. 89 v : « *de causalitate divina effectiva* » : fragments sans *conclusiones*.
10. fol. 90 r-96 v : *Determinationes*, q. 1, a. 1-3 (*om.* 4) ; q. II, a. 1-4 ; q. III, a. 1-4.

L = Paris, B. N., lat. 16.535[1] :

1. fol. 191 r : *Collatio de gradu supremo*, a. 4, *concl. ad solvendas objectiones*, b : sept lignes.
2. fol. 191 r : *Principium Tertii* et *concl.* 1, 2, 4-7 de l'*art.* 1, schématisées en dix-huit lignes, avec en marge : « *ponit aliquas propositiones multum dubias* ».
3. fol. 191 r : *Determinationes*, q. I, a. 1, *conclusiones*, surtout la *neuvième*, en sept lignes. Il ne s'agit que de quelques références en vue d'une critique.

magis extense », et une conclusion, qui veut être une transition, est formulée ainsi : « Methaphisica hujusmodi sunt et profunda et a sensibus recedentia ; consequenter subdantur aliqua magis theologica ex dictis sanctorum conclusibilia », mais les feuillets suivants, fol. 83-84, sont restés blancs, et ce qui reprend au fol. 85, c'est encore du Jean de Ripa, *Collatio*. C'est seulement après douze feuillets consacrés à Jean de Ripa que survient, fol. 97r-102v, un dossier scripturaire et patristique d'autorités relatives à la connaissance de Dieu. On y lit, fol. 99v : « Quod Deus sit formalis beatitudo... » Tous les extraits de Jean de Ripa sont réduits, à très peu de chose près, aux *conclusiones*.

(1) Ce papier de la fin du XIVe s. (ancien Sorbonne 992) mesure 240 mm. sur 155 et 82 d'épaisseur. En ses 246 feuillets très denses, à longues lignes, se succèdent des extraits du *de Causa Dei*, de la résompte de Nicole Oresme, divers textes de *principia*. A plusieurs reprises, le nom de Ripa y paraît en marge, comme celui d'un docteur à critiquer d'un point de vue ockhamiste. Ainsi, fol. 116v, en marge de la question : *Utrum Deus sit perfectior infinitis*, « contra Ripam » ; fol. 117r : « de Ripa » est rapproché de « Thomas Bradwardine » à propos de la toute-puissance et de la nolition divine ; fol. 123r, dans la table du contenu d'un autre volume « Roberti » : « Contenta in primo sisterno sunt de doctrina scotica et consequenter de Ripa, contra que communis doctrina okanica Gregorii, parisiis pro nunc curens » ; fol. 179r, au haut de la page, en compagnie de Hugolin, de Bradwardine et de Jean de Mirecourt ; fol. 180 v, le texte affirme : « Quod in Deo non sit multitudo attributorum vel ydearum ponenda non indiget magna probatione », et fol. 181 r : « Collige que Hugolinus et de Ripa ex opposita positione inferunt et aliunde improba illa. » Fol. 181 v, en marge gauche : « de ripa », et dans le texte : « Vide ea que de ripa in illa questione scilicet 8 conclusiones *utrum a supremo gradu essendi simpliciter tota latitudo ymaginaria* etc », ce qui renvoie à la *Collatio de gradu supremo*, art. 1, mais sans citation ; fol. 182 r, marge droite : « Contra de ripa » ; fol. 187 v, marge gauche (contre la multitude des attributs divins » : « de Ripa » ; fol. 190 v, marge gauche (sur la *natura assumpta*) : « Contra de Ripa » ; fol. 191 r, au haut de la page : « Aliqua de dictis de Ripa hic gratia premissarum colligantur », et dans le texte : « Circa finem illius questionis Utrum ex quolibet gradu citra immensum concludi possit etc », ce qui est le titre de l'article 4 de la *Collatio*.

M = Madrid, Bibl. nacional 6.644 (anc. L 198)[1] :

1. fol. 88 r-95 r : *Collatio de gradu supremo.*
2. fol. 110 r-154 r : *II Sent., reportatio.*
3. fol. 154 r-178 v : *III Sent., reportatio.*
4. fol. 178 v-180 v : *IV Sent., reportatio incompleta.*

N = Bruxelles, Bibl. royale 1.725 (21.866)[2] :

1. fol. 25 r-46 r : *II Sent., reportatio.*
2. fol. 47 r-49 r : *Principium Tertii.*
3. fol. 49 r-58 v : *III Sent., reportatio incompleta.*

O = Brunswick, Stadtbibl. 145, fol. 200 r-201 r : *Principium « Amice »*[3].

P = Padoue, Antoniana 190[4] :

1. fol. 1 a-c : *Principium « Amice ».*
2. fol. 2 a-259 a : *I Sent.*, en entier.

(1) Ce papier du xve s. compte 180 feuillets couverts d'une cursive à longues lignes, avec en moyenne 33 lignes à la page, et 56 caractères par ligne. Le scribe ne souligne pas, mais il marque les articulations par des lettres plus grosses. Très peu de notes marginales. Les fol. 96 r-99 v contiennent une table alphabétique des *Sentences*.

(2) Sur ce papier du xve s., mesurant 280 mm. sur 200, et comptant 68 feuillets, cf. J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale*, t. III, p. 108. Ce catalogue désigne la partie qui nous intéresse, la seconde, par le seul titre : « Super secundum sententiarum », respectant ainsi l'anonymat du codex, mais omettant une précision donnée par le texte qui distingue le *principum tertii* et le *tertium librum*. C'est à F. Stegmüller que nous devons l'attribution à Jean de Ripa.

(3) Sur ce papier du xve s., comptant 230 feuillets de 210 mm. sur 115, cf. Heinrich Nentwig, *Die mittelalterlichen Hds. in der Stadtbibliothek zu Braunschweig*, Wolfenbüttel, 1893, p. 130-131. Ce catalogue décrit ainsi, sous le n° 6, f. 200 a-205 b, la partie qui nous intéresse : « Principia quatuor librorum Sententiarum. Anf. Principium super primum librum sententiarum. Amice ascende superius... Unvollständing, endet : communia potest ». En réalité, le *principium* de Jean de Ripa, complet, s'achève au fol. 201 r. Il est suivi, fol. 201 r-205 v, par un « Principium super omnes libros sententiarum » dont l'*incipit* est : « Lucerna pedibus meis verbum tuum, et dont les deux derniers mots transcrits, fol. 205 v, ne sont pas « communia potest », mais *consequentia patet*.

(4) Sur ce parchemin du xive s., comptant 259 fol. de 300 mm. sur 210, à double col. avec initiales dorées, cf. L. Minciotti, *o. c.*, p. 64, M. A. M. Iosa, *o. c.*, p. 194, F. Ehrle, *o. c.*, p. 275. Il appartenait à la province de la Marche, et peut-être au couvent même de Ripatransone. Cette origine ne lui confère pas nécessairement une valeur exceptionnelle au point de vue de la qualité du texte. Il faudrait savoir si Jean de Ripa l'a envoyé lui-même au couvent de sa patrie. Un autre point est remarquable. Au recto du dernier feuillet, la table des questions, articles et conclusions s'achève, fol. 259 a, en ces termes : « Explicit tabula super primum magistri Johannis de » : le mot suivant a été gratté. Au haut de la col. b, une autre main a transcrit ce quatrain :

« Dos est doctorum. Thesaurus yam anglicorum
Glos magistrorum. phebus argutor eorum
Flosque rethorum. set fructus et planta
Minorum ».

Dans la marge droite, en face de ces vers, d'une autre encre mais, semble-t-il, de la même main : « Magister ludovic /
de pad(ua) ». Louis de Padoue ! Tiendrions-nous le codex même qu'aurait

Q = Padoue, Antoniana 159[1] :
1. fol. 1-16 : *I Sent.*, d. 2
2. fol. 17 r : *Principium Tertii.*
3. fol. 17 v-24 r : *III Sent.*
4. fol. 24 v-26 v : *IV Sent.*

R = Assise, Bibl. comm. 156[2] :
1. fol. 1 a-c : *Principium « Amice »*.
2. fol. 1 c-202 d : *I Sent.*, *dist.* 1-19

S = Sarnano, Bibl. municip. E. 71[3] :
fol. 1 a-335 c : *I Sent.*, en entier.

T = Casale Monferrato, Séminaire épiscopal I. B. 3[4] :
1. fol. 1 a-4 d : *Collatio de gradu supremo.*
2. fol. 4 d-187 d : *I Sent.*, en entier.

U = Rome, Vatic. lat. 6.738[5] :
1. fol. 1 r-42 r : *I Sent.*, d. 2.
2. fol. 42 r-48 r : *I Sent.*, d. 4.
3. fol. 48 v-78 r : *I Sent.*, d. 10-d. 17, q. 1.
4. fol. 78 r-118 r : *I Sent.*, d. 37-48.

V = Rome, Vatic. lat. 1.082[6] : fol. 1 a-269 b, *I Sent.*, en entier.

W = Rome, Vatic. lat. 1.083[7] :
1. fol. 1 a-c : *Principium « Amice »*.
2. fol. 1 c-281 d : *I Sent.*, en entier.

étudié le condamné de 1362 ? Ce n'est peut-être pas impossible. L'écriture, pourtant, paraît beaucoup plus tardive. De plus, comment expliquer l'*anglicorum*, s'il s'agissait du disciple immédiat de Jean de Ripa ? Il est sans doute plus probable que nous avons ici un des premiers témoins de la confusion qui s'est faite parfois entre Jean de Marchia et Jean de Marchelley, et que nous allons constater dans le manuscrit suivant.

(1) Sur ce parchemin du XIVe s., comprenant 121 fol. de 320 mm. sur 230, à deux col., cf. MINCIOTTI, *o. c.*, p. 56, et IOSA, *o. c.*, p. 133. Tous deux s'accordent à attribuer ces *Quæstiones super sententias* à Jean de Marchelley, mineur anglais, et Minciotti rejette expressément l'attribution à Jean de Marchia.

(2) Sur ce parchemin du XVe s., comptant 202 fol. de 339 mm. sur 240, à deux col., cf. F. EHRLE, *o. c.*, p. 275, G. MAZZATINTI, *Inventari dei Mss delle Bibliotheche d'Italia*, t. IV (Forli, 1894), p. 48-49 ; H. SCHWAMM, *o. c.*, p. 3, qui a remarqué que la copie s'arrêtait au début de la dist. XIX.

(3) Sur ce manuscrit, « parchemin du XIVe s. de 335 fol. 350 × 250, provenant d'un scriptorium français, très probablement de Paris », cf. G. ABATE, *o. c.*, p. 18.

(4) Sur ce parchemin à deux col. du XIVe s., cf. G. ABATE, *o. c.*, p. 19.

(5) Sur ce ms. du XIVe s., parchemin et papier de 119 feuillets, de 278 × 202 mm. à deux col., cf. F. EHRLE, *o. c.*, p. 276-277, H. SCHWAMM, *o. c.*, p. 2-3 ; A. PELZER, *o. c.*, dans la description du cod. 1082, p. 644.

(6) Sur ce parchemin du XIVe s., comprenant 269 feuillets de 318 × 230 mm. à deux col., cf. F. EHRLE, *o. c.*, p. 275-276, H. SCHWAMM, *o. c.*, p. 2, A. PELZER, *o. c.*, p. 644-645.

(7) Sur ce parchemin du XIVe s., comptant 284 fol. de 300 × 207 mm. à deux col., cf. F. EHRLE, *o. c.*, p. 276, H. SCHWAMM, *o. c.*, p. 2, A. PELZER, *o. c.*, p. 645-646.

X = Rome, Vatic. lat. 6.761[1] :
1. fol. 7 c-10 a : *Collatio de gradu supremo.*
2. fol. 10 a-255 d : *I Sent.*, en entier, avec quelques lacunes.

Y = Florence, Bibl. nation. (Conv. soppr.) B. 1.996[2] :
1. fol. 1 a-4 d : *Collatio de gradu supremo.*
2. fol. 4 d-273 c : *I Sent.*, en entier.

Z = Paris, B. N. lat. 15.369[3] :
1. fol. 2 a-c : *Principium « Amice ».*
2. fol. 2 c-350 b : *I Sent.*, en entier.

Je dois enfin réserver l'éventualité d'une nouvelle découverte, en signalant que Claude de Grandrue, dans son *Catalogue* manuscrit de la Bibliothèque de Saint-Victor, B. N. lat. 14.767, fol. 30, décrit ainsi le contenu de son ms. « L 18 de Ripa ordinis minorum super secundum Sententiarum 1. super primum, 37 ». Malheureusement, ni les recherches conduites naguère par M. Vernet, ni celles que poursuit actuellement M. Gilbert Ouy n'ont permis d'identifier ce L 18. Il reste peu de chances d'y parvenir.

3. *La « Disputatio de causa meriti » et les « Vespéries » de Jean de Ripa*

Attribuant à Jean de Ripa une œuvre qu'ignorait Wadding, Sbaralea le présente sans hésiter comme l'auteur d'une *Disputatio de causa meriti*. Pourquoi aurait-il hésité à le faire, puisqu'il savait que cette œuvre existait encore en deux manuscrits de la Bibliothèque de Sorbonne, les *codices* 774, page 100, et 987, page 60 ?[4] Cette science, en réalité, ne lui était pas personnelle ; il la tenait d'une source à laquelle il suffit de recourir pour constater qu'au lieu d'une certitude elle nous offre un problème : la *Collectio* de du Plessis d'Argentré. En une notice particulièrement développée qu'il consacre, sous la date gratuite de 1330, à Jean de Ripa présenté comme « Scotistarum antesignanus », l'hérésiologue cite longuement une discussion technique relative à l'opinion téméraire qu'il dénonce chez Jean de Ripa et quelques autres scotistes au sujet des conditions requises pour le mérite surnaturel. Il précise d'abord en ces termes les attestations manuscrites de ce document :

(1) Sur ce parchemin des XIVe-XVe s., de 257 feuillets à deux col., mesurant 336 × 240 mm., cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 277, H. Schwamm, *o. c.*, p. 3, A. Pelzer, *o. c.*, p. 644, dans la description du cod. 1082.

(2) Sur ce parchemin des XIVe-XVe s., comprenant 274 feuillets de 334 × 240 mm. à deux col., cf. H. Schwamm, p. 3.

(3) Sur ce parchemin du XIVe s., comprenant 351 fol. de 390 × 300 mm. à deux col., cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 275.

(4) Cf. Sbaralea, *o. c.*, p. 457.

Hac de re, in Biblioth. Sorbon. Mss. 774. pag. 119 et cod. 987. pag. 72. refertur disputatio sic inscripta : « Utrum solum agere ex charitate increata procedens, sit ad praemium beatificum acceptabile »,

et, après l'avoir transcrit, conclut en désignant ainsi son auteur :

Superior disputatio videtur esse Joannis de Ripa, quia scilicet in Mss. Sorbo. 774. pag. 100, et cod. 987. pag. 60. tabula sequentium refertur, et undecimo loco « Deinde Ripa de esse meriti, et potestate merendi ex intrinseca dignitate », Deinde disputatur : « Utrum sit possibile, voluntatem creatam acceptari ad praemium beatificum, sine dono supernaturali infuso creato ? » Et ad marginem habetur (Ripa.) Deinde sequitur « Utrum solum agere ex charitate increata procedens, sit ad praemium beatificum acceptabile »[1].

L'attribution est remarquable, l'argumentation spécieuse. Deux questions, toutefois, surgissent d'elles-mêmes. On se demande d'abord comment après avoir copié le texte même dont il pense avoir découvert l'auteur, d'Argentré a pu procéder sans inquiétude à cette attribution. On se demande ensuite comment, après avoir lu ces lignes, Sbaralea a pu adhérer sans résistance à la décision de son prédécesseur. Le texte transcrit contient en effet des signaux d'alarme assez puissants. Dès le début, on y lit un verbe à la troisième personne — *deducit primo* — qui semble incompatible avec une rédaction directe d'auteur. Aussitôt après, voici une formule dont on ne voit pas comment elle ne serait pas décisive : *et multa de hoc, quae omittuntur* (p. 332 b-333 a), d'autant qu'elle est doublée un peu plus loin (p. 333 a) par celle-ci : *Super his multa tangit, quae omitto.* Si tel est bien, dans le manuscrit, le texte que d'Argentré prétend en avoir transcrit, comment ne pas voir en ces simples mots la preuve suffisante que ce codex ne contient pas le texte même de Jean de Ripa, mais l'œuvre d'un auteur qui parle de lui à la troisième personne et qui paraît avoir fortement abrégé la source à laquelle il se réfère ? Que dit le manuscrit ?

Ces deux codices de Sorbonne nous sont bien connus. Le nº 774 est devenu le ms. latin 16.409 de la Bibliothèque Nationale ; le nº 987 est le 16.408. Tous deux ont vivement interessé Barthélemy Hauréau qui consacra, voici soixante ans, plus de quarante pages des *Notices et extraits* à l'analyse du 16.409[2]. L'un et l'autre ont, tout récemment, attiré l'attention de M. Gilbert Ouy qui les a rapprochés de six autres recueils analogues et a pensé pouvoir les attribuer tous les huit au même auteur : Thomas

(1) Cf. Ch. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 332-335. La référence aux *codices* se lit p. 332 b, la conclusion critique p. 333 b. Voici comment était résumée la doctrine suspecte, immédiatement avant la référence : « Joannis de Ripa, ord. FF. Min. et quidam alii Scotistae docuerunt, Fidem et charitatem non esse propriam causam sive rationem meriti ; sed totam causam et rationem meriti esse divinam acceptationem ita, ut boni actus ex Fide et charitate tantum requirantur ut conditio sine qua, in præsenti statu, non autem nesessariè ad immortalem gloriam adipiscendam ».

(2) Cf. B. Hauréau, *Notice sur le numéro* 16.409 *des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat. et autres Bibl.*, t. 34 (2ᵉ partie), Paris, 1895, p. 319-362.

de Cracovie[1]. Je n'ai pas à me prononcer ici sur cette thèse à laquelle son inventeur aurait aujourd'hui plus que des nuances à apporter. Je n'y reviendrai dans un instant qu'en raison de la date qu'elle implique. Le plus urgent est de recueillir les leçons de ces manuscrits.

Prenons d'abord le ms. 16.409. Il est vrai qu'au fol. 100 v, dans la *Tabula sequentium*, et sous le nº 11, paraît se trouver attribuée à « Rip̄ ». une œuvre intitulée « De esse meriti et potestate merendi ex intrinseca dignitate et cetera ». Mais le fol. 119 r nous fournit tout à la fois l'*incipit* transcrit littéralement par d'Argentré — *Utrum solum agere ex caritate increata procedens sit ad premium beatificum acceptabile* — et la preuve irrécusable que ce « de esse meriti » n'est pas l'œuvre proprement dite de Jean de Ripa, car c'est le scribe lui-même qui avait écrit ce que d'Argentré a placidement continué de copier :

Deducit qualiter S.S. est voluntati formale posse et habituale ad diligendum et non solum in genere cause efficientis, et multa de hoc que obmittuntur.

Nous sommes donc en présence, non de l'auteur d'un traité complet, mais d'un abréviateur. Pour identifier l'ouvrage que cet inconnu abrège, il suffit d'être quelque peu familiarisé avec le Commentaire de Jean de Ripa sur les *Sentences*. C'est en effet ce Commentaire, et lui seul, qui est ici utilisé. L'emprunt, d'ailleurs, commence un peu plus haut que ne l'indiquait d'Argentré. C'est dès le fol. 116 vº que, sans crier gare, notre auteur ouvre le Commentaire de Jean de Ripa sur le premier livre des *Sentences* à la distinction XVII, et copie l'énoncé du premier article de l'unique question (ms. Z, fol. 223 a) :

Utrum ad gratificationem intrinsecam creature sit necessario ponendum donum caritatis increate in mente ?

Cet article condensé, il analyse de façon extrêmement succincte, du fol. 118 v au fol. 119 r, les deux premiers articles de la première question de la distinction XVII *(Utrum sit possibile voluntatem creatam acceptari ad premium beatificum?)*, en donnant l'énoncé de leurs principales *conclusiones* (fol. 228 d-230 c). Sur quoi, après l'énoncé de l'article 3 — qui suit aussitôt, fol. 119 r, le *deducit* cité par d'Argentré —, il résume en sept lignes les dix-neuf premières conclusions (Z, fol. 230 c-231 d) de cet article qui en compte vingt, et achève, avec la vingtième, en ces termes que n'a pas retenus d'Argentré :

Pro quo ponitur conclusio quod solus actus procedens ex caritate increata etc. et nullus alius. Ex hiis patet quomodo licet aliquis existens in puris naturalibus possit acceptari ad vitam eternam de potentia Dei absoluta, tamen impossibile est quod quis ex puris naturalibus mereatur : nam ad gratificationem persone sufficit sola lex extrin-

(1) D'après Gilbert Ouy, *Jean de Mirecourt O. Cist. commentateur des Sentences. Étude suivie de l'édition du Livre* I *de son commentaire.* Thèse inédite de l'École des Chartes (1946). Les huit manuscrits attribués par M. Ouy à Thomas de Cracovie sont les suivants : B. N. lat. 15.561, 15.888, 16.408, 16.409, 16.533, 16.534, 16.535, 16.621.

seca. Ad hoc autem quod tale agere acceptetur requiritur quod habeat intrinsecam imputabilitatem, quoniam ipsum non est gratificabile formaliter sed reddet personam gratificabilem ut quedam dispositio difformis *(sic)*,

ce qui transcrit à peu près littéralement le corollaire qui suit immédiatement la vingtième conclusion (fol. 231 d). Ajoutant alors ces mots, maintenant révélateurs : « super hiis multa tangit que obmitto », notre auteur avoue qu'il renonce à étudier la discussion technique qui, dans sa source, s'étendait du fol. 231 d au fol. 233 d. Et en concluant : « Hec de quidditate et possibilitate merendi vitam eternam », il nous dissuade d'étendre son emprunt au delà de la limite qu'il fixe ainsi lui-même.

Le contenu du ms. 16.408 (fol. 71 r-72) étant, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, substantiellement le même que celui du ms. 16.409 réduit au pur et simple squelette des *conclusiones*, aucune hésitation n'est permise : rien n'est à retenir de la donnée bibliographique imprudemment fixée par d'Argentré et passivement acceptée par Sbaralea. Ni l'un ni l'autre de ces témoins ne contient une *Disputatio de causa meriti*. Cette œuvre supposée doit donc être définitivement éliminée de la bibliographie ripienne.

Mais au moment même où ces témoins nous dictent cette décision négative, ils nous invitent à nous demander s'ils ne nous offriraient pas une compensation. Dès son fol. 1 r°, le ms. 16.409 porte en effet cette mention très remarquable : *De vesperiis aliqua collecta*. Ne disposerions-nous pas ainsi d'un recueil très précieux de notes prises au cours des vespéries de plusieurs docteurs appartenant à la deuxiéme moitié du XIVe siècle, et tout particulièrement de Jean de Ripa ?

Si nous pouvions en croire B. Hauréau, le fait serait certain. Non content de dater les portions les plus récentes de ce manuscrit des environs de 1364, il a remarqué que Jean de Ripa y est nommé au verso du premier feuillet « ainsi qu'au recto du feuillet 4. » En ajoutant : « Nous le retrouverons plus loin, dans notre volume, avançant plus d'une proposition aussitôt contestée »[1], il donne irrésistiblement à penser que Jean de Ripa y est saisi en son activité orale même et qu'il s'agit là de notes prises au cours de discussions immédiatement soulevées par son enseignement. Pour peu, cependant, que l'on demande à cet article même s'il contient de quoi soutenir cette induction spontanée, on constate qu'il n'y est plus question de Jean de Ripa qu'une seule fois et que cette unique référence porte précisément sur le texte cité par d'Argentré, texte dont nous venons de montrer qu'il se réduit à un résumé du Commentaire des Sentences[2]. N'est-ce pas suffisant pour refuser l'espoir que suggérait le texte d'Hauréau ?

(1) B. Hauréau, *o. c.*, p. 322.

(2) Cf. B. Hauréau, *o. c.*, p. 350, qui renvoie lui-même à d'Argentré. Observons que ce manuscrit contient, en réalité, au moins une autre référence à Jean de Ripa, fol. 2 v° mais qu'elle n'inclut, elle non plus, rien d'autre qu'une brève citation du Commentaire des *Sentences*.

En réalité, il n'est pas impossible que nous ayons dans cette brève notice sur les conditions du mérite surnaturel, un écho authentique des *Vespéries* de Jean de Ripa. Nous savons aujourd'hui en effet par les *Determinationes*, c'est-à-dire par Jean de Ripa lui-même, que ses *Vespéries* avaient précisément abordé, dans une certaine mesure, ce même thème[1]. Mais les textes étant respectivement ce qu'ils sont, ce ne sont pas ces vespéries que le ms. 16.409 permet d'atteindre directement. Il ne nous met en relation avec elles que si et dans la mesure où les vespéries reproduisaient le Commentaire, car c'est le texte du Commentaire qui est ici directement et exclusivement visé.

Tout semble bien, d'ailleurs, non seulement nous engager, mais nous contraindre à penser que ce manuscrit est beaucoup trop tardif pour pouvoir reporter des vespéries contemporaines de Jean de Ripa. Pour lui assigner la date qui lui paraissait devoir lui convenir, B. Hauréau faisait jouer quatre arguments d'inégale valeur. Constatant qu'il était postérieur à la maîtrise de Hugolin Malabranca d'Orvieto (11 juillet 1352) mais antérieur à la mort de Richard Fitz-Ralph (1360), il trouvait une confirmation de cette situation chronologique dans la date de sa feuille de garde « fragment de comptes relatifs aux fortifications de Paris réparées en 1364 », et dans le fait indéniable, puisqu'il est attesté par le codex lui-même, que ce volume fut donné par maître Thomas de Cracovie, docteur en théologie, aux pauvres écoliers de la petite Sorbonne ». Ce qui lui permettait de conclure, après avoir repoussé, au nom d'un texte publié par Franklin, une méprise de Léopold Delisle[2] : « Les plus modernes des pièces que contient le volume nous semblent du même temps » que la feuille de garde[3].

Il est permis d'en douter. D'abord, parce qu'un certain délai sépare, d'ordinaire, l'emploi d'un même matériau comme document comptable et comme feuille de garde. Ensuite, parce que, si le *terminus a quo* fixé à propos de Hugolin est exact, il aurait fallu, avant de considérer la date de la mort de Fitz-Ralph comme un *terminus ad quem* pour tout le manuscrit, établir de façon certaine que Fitz-Ralph était encore en vie lorsque son nom fut écrit en ces pages. Ce n'est pas le cas. Cette notation, d'ailleurs, est compensée, au fol. 4 r°, par une référence à Jean de Bâle, mort, lui en 1392.

(1) Cf. Jean de Ripa, *Determinationes*. éd. A. Combes, p. 434, l. 96-98 : « Istam aliqualiter deduxi in vesperiis : nam per hoc gratia datur voluntati quia voluntas in puris naturalibus non habet facultatem merendi, et ideo requiritur ipsam supernaturaliter elevari ».

(2) B. Hauréau, *o. c.*, p. 319 : « Thomas de Cracovie figure avant l'année 1350 dans une des listes de sorbonnistes qu'a publiées M. Franklin (note 1 : « *La Sorbonne*, p. 225 »). M. Delisle le fait vivre, par conjecture, au xve siècle (note 2 : « *Cat. des manuscrits*, t. II, p. 176 ».). Le manuscrit est certainement plus ancien ».

(3) B. Hauréau, *o. c.*, p. 319.

Enfin, dès la date de publication de cette notice, et peut-être même de sa rédaction, il n'eût pas été impossible de préciser la position chronologique de Thomas de Cracovie. Publié en 1894, le premier volume de l'*Auctarium chartularii Universitatis parisiensis* fixe quelques dates de la vie universitaire de ce polonais peu argenté. En 1397, le tome IV du *Cartulaire* revient sur la date de sa licence et lui assigne son rang parmi les licenciés en théologie : en 1403, il est le dernier de vingt et un[1]. A cette date, Thomas de Cracovie s'était plaint de n'avoir pas été admis, comme son temps d'études l'y habilitait, au jubilé précédent, c'est-à-dire en 1401. C'est donc qu'il avait dû achever de lire les Sentences en 1397. Par conséquent, le début de ses études théologiques n'est pas antérieur à 1388. Il faut donc renoncer, à propos de tout ce qui le concerne, à la date de 1350 complaisamment retenue par Hauréau[2]. Or, si l'on doit adopter l'hypothèse de M. Gilbert Ouy, les manuscrits 16.408 et 16.409, sans parler des six autres, non seulement lui auraient appartenu mais seraient son œuvre. L'impécuniosité avouée et permanente de cet étudiant me paraît constituer un argument complémentaire en faveur de cette attribution. Trop pauvre pour s'offrir des manuscrits qui l'auraient dispensé d'un travail matériel, Thomas de Cracovie a dû trouver en sa misère même un stimulant à compiler. Il y a donc, me semble-t-il, de fortes chances pour que ces deux manuscrits, tout au moins, nous conservent le fruit de ses efforts d'érudition durant l'élaboration de son propre Commentaire des Sentences. Que l'on y rencontre, de-ci de-là, quelques reportations de vespéries auxquelles il aurait assisté, rien de plus naturel. Mais, dans l'ensemble,

(1) Cf. *Chartularium*, t. IV, p. 128, n° 1803. Dans l'*Auctarium*, t. I, col. 837, son nom apparaît pour la première fois : c'est le 18 novembre 1401. Le 27 août 1403 (col. 865-866), il supplie avec succès la nation anglaise d'intercéder en sa faveur auprès du chancelier Gerson, vu qu'il subit déjà deux ans de retard sur sa promotion normale à la licence : *cum tempus suum compleverat in jubileo precedenti*. Le 17 février 1404 (col. 877), la nation décide de remercier Gerson pour l'octroi de cette licence. Le 17 janvier 1405 (col. 893), Thomas emprunte 20 francs à la nation anglaise pour subvenir aux frais de sa « fête en théologie », mais, le 22 juillet (col. 904), il demande que douze de ces francs soient immédiatement affectés à calmer ses créanciers, ce que refuse la nation. Le 9 janvier 1406 (col. 914), la nation anglaise décide d'intervenir pour lui faire octroyer la paroisse des SS. Côme et Damien. Le 25 avril 1406, enfin, nouvelle supplication au sujet des dépenses relatives à ses débuts de maître en théologie, mais nouvelle insolvabilité de la nation, engagée pour lui *quousque essent pecunie in nacione*.. (col. 920-921).

(2) Dans la note 15 ajoutée à son n° 1803, le *Chartularium*, t. IV, p. 128, professe sans hésiter l'identité du *Thomas de Cracovie* licencié en 1403 et du possesseur du ms. B. N. lat. 16.409. Ce n'est pas qu'il ignore l'article d'Hauréau, puisque la note y renvoie : « De ejusdem m^to 16409 Bibl. nat. Paris. legato pauperibus scholaribus Sorbonæ vid. Hauréau in *Notices et extraits des mss* t. XXXIV, 2e p. (1895). » C'est donc qu'il considère comme résolu, et résolu contre Hauréau, le problème qu'il ne prend même pas la peine de signaler. Il eût été désirable de dire quel est, dès lors, le *Thomas de Cracovie* qui, de fait, se trouve nommé parmi les *socii* ou *hospites* de la Sorbonne, le 61e sur 63, sous le Proviseur Anibaldus de Ceccano, mort en 1350, dans le ms. 133 de l'Arsenal : cf. Alfred Franklin, *La Sorbonne*, Paris, 1875, p. 225.

il s'agit plutôt d'analyses de Commentaires antérieurs. De toute façon, ce labeur serait beaucoup trop tardif pour que Thomas de Cracovie ait jamais pu entendre Jean de Ripa. En 1388, Jean de Ripa n'est plus, à Paris, qu'un souvenir.

Supposons enfin que ces manuscrits n'aient pas été écrits, mais seulement possédés par Thomas de Cracovie. Il reste qu'aucun argument n'oblige à en placer la rédaction à une époque notablement antérieure à celle où ce possesseur faisait ses études théologiques, tandis que le fait de citer Jean de Bâle et de discuter quelques thèses de Jean de Ripa invite à la placer à cette époque même.

En toute hypothèse, contrairement à l'affirmation de Sbaralea et aux espoirs inspirés par Hauréau, ces manuscrits ne renferment ni une *Disputatio* de Jean de Ripa sur la cause du mérite, ni une réportation de ses vespéries.

V. Jean de Ripa a-t-il été condamné ?

Par les dimensions de son œuvre inédite, Jean de Ripa impose à ses interprètes beaucoup de prudence en de longs cheminements. Ne leur offre-t-il pas, en revanche et malgré lui, une possibilité d'investigation rapide qui, sans être un expédient, permettrait quelques précisions suggestives ? La condamnation d'un théologien, mettant en haut relief certains de ses traits les plus originaux, est une bonne fortune pour l'histoire. Jean de Ripa n'a-t-il pas été condamné ? Le cardinal Ehrle, H. Schwamm, K. Michalski n'ont pu éviter de se le demander. Longtemps avant eux, dès la fin du XIVe siècle, Gerson et Jean de Bâle n'ignoraient ni la question ni la réponse. J'ai naguère essayé de traiter avec quelque rigueur ce point délicat[1]. Le volume où a paru cette étude est depuis longtemps épuisé. Mes conclusions, d'ailleurs, n'ont pu empêcher M. de Wulf ni d'écrire que « J. de Bâle prétend que l'enseignement de J. de Marcia fut également atteint par un article de la condamnation [de 1347] : *quod peccantem Deus vult peccare* », ni de commettre une méprise fort curieuse sur la condamnation de 1362, ni de laisser ce problème dans une confusion telle que chacun de ses lecteurs doit penser que l'état réel des textes ne permet pas d'en sortir[2]. Il ne sera donc pas superflu de reprendre ici, avec plus de précision encore, l'examen de cette question de fait. Nous nous assurerons ainsi un double bénéfice. Non contents de parvenir à la certitude sur un point qu'il n'est pas exagéré de considérer comme stratégique pour l'histoire des doctrines à la fin du XIVe siècle, nous serons conduits à dégager quelques-uns des aspects de la doctrine de Jean de Ripa qui ont le plus frappé ses contemporains.

(1) Cf. A. Combes, *La condamnation de Jean de Ripa*, dans *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, 1940, appendice XVII, p. 623-687.

(2) Cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. III3e, p. 84.

1. *Louis de Padoue et Jean de Ripa*

Je n'ai pas à revenir sur ce que j'ai démontré en 1940 au sujet des rattachements arbitraires opérés entre Jean de Ripa et Jean de Mirecourt d'une part, Jean de Ripa et Hugolin d'Orvieto d'autre part. Mais il importe de définir avec plus de clarté les rapports que soutiennent avec la doctrine ripienne les thèses du franciscain Louis de Padoue effectivement condamnées en 1362. Ce n'est pas que nous connaissions mieux Louis de Padoue que Jean de Ripa. De lui, nous ignorons tout, sauf qu'il était franciscain et qu'il fut condamné, en 1362, à rétracter quatorze thèses qu'il avait eu la candeur ou la témérité de soutenir en ses vespéries. Ces thèses ont été souvent copiées ou imprimées, tout particulièrement en appendice au Livre IV du Lombard, mais l'hérésiologue le mieux renseigné à cet égard, d'Argentré, se borne à déclarer que ce mystérieux Louis s'était montré à tel point disciple de Duns Scot qu'il avait introduit la distinction formelle non seulement entre les puissances de la nature divine, mais encore entre les actes divers de la suprême volonté de Dieu, si bien qu'il n'hésitait pas à professer que quelque chose peut être Dieu selon son être réel sans pour autant être Dieu selon son être formel[1]. Vers 1400, l'érudition de Gerson était plus remarquable. Citant littéralement, dans ses *Notulae super quaedam verba Dionysii*, quatre de ces quatorze articles, Gerson avait déclaré que la censure portée en 1362 contre ces thèmes suspects visait Jean de Ripa. La valeur historique d'une telle déclaration ne peut être exagérée. Elle provient de l'homme du monde le mieux placé pour connaître les actes et les intentions de la faculté de théologie, puisque le chancelier de Notre-Dame en contrôlait toute l'activité spéculative. Or elle oblige à penser que, sur les quatorze thèses de Louis de Padoue, quatre au moins, si elles ne reproduisaient peut-être pas en rigueur la doctrine de Jean de Ripa, devaient la prolonger avec assez de fidélité pour qu'il fût manifeste qu'en frappant un disciple, la faculté avait voulu atteindre le maître. Elle invite même à se poser deux questions complémentaires. Personne, à ma connaissance, n'a retrouvé le texte de la condamnation même de Louis de Padoue. Il serait pourtant intéressant de savoir si cet acte de la faculté n'aurait pas opéré de façon expresse ce rattachement de Louis de Padoue à Jean de Ripa dont rien ne reste, comme nous allons le constater, dans le texte de la *revocatio*. En second lieu, n'aurait-il pas existé, avant ou après le jugement

(1) Cf. L. Du Plessis d'Argentré, *o. c.*, p. 382 b : « Is Ludovicus Parisiensis magister, cujus cognomen ignoramus, doctrinæ Scoti addictus erat, ita ut formalem distinctionem cum inter virtutes divinæ naturæ, tum inter diversos actus summæ voluntatis Dei fingeret. Quare dicebat fieri posse « Quod aliquid sit Deus secundum suum esse reale, et tamen non sit Deus secundum suum esse formale ». Sed Parisienses magistri Ludovicum compulerunt, ut hanc dictionem reprobaret ». Le texte des quatorze articles précède, p. 381-382, cette glose.

de Louis de Padoue, un acte dirigé contre Jean de Ripa en personne, acte réduit peut-être aux quatre articles retenus par Gerson, et qui aurait ou préparé ou suivi la rétraction dont le texte nous a été si heureusement conservé ?

Rien, pour le moment, ne permet de répondre à ces questions, mais il est clair que le premier devoir de l'histoire est de soumettre la déclaration gersonienne à l'épreuve d'une vérification essentielle. Est-il exact que Louis de Padoue s'inspire de Jean de Ripa ? S'il en dépend, pouvons-nous mesurer cette dépendance ?

Pour mener à bien cette vérification, la méthode la plus sûre consiste à suivre, article par article, le texte de la *revocatio* tel qu'il a été édité par le *Cartulaire*, t. III, p. 95-97, d'après un manuscrit du couvent des Dominicains de Vienne. J'ajouterai à cette édition les variantes des trois manuscrits suivants : *a* = Auxerre 243, fol. 84 c-85 b ; *e* = Erfurt Ampl. Q. 151, fol. 11 a-b ; *p* = Paris B. N. lat. 14.741, fol. 225 d-226 b.

An. 1362. Parisiis. Articuli a Ludovico de Padua, ord. min. Parisiis revocati[1].

Aliqua dixi in meis vesperiis[2] propter que dominus cancellarius et magistri nostri[3] reverendi facultatis theologie ordinarunt[4] quod[5] dicerem ea que sequuntur[6].

Primo[7], probando primam partem prime[8] suppositionis mee[9] sic argui[10] : Ad quodlibet[11] novum velle vel nolle respectu cujuslibet producibilis ad extra sequitur necessario[12] mutacio in voluntate perfecta[13]. Debui[14] arguisse hypothetice sic. Si Deus de novo aliquid vellet vel[15] nollet ad extra, seu si in Deo esset[16] novum velle vel nolle ad extra, ipse intrinsece[17] mutaretur. Igitur velle et nolle dicunt denominacionem intrinsecam. Et hec[18] fuit mens mea.

Ces premières lignes mettent hors de doute un fait assez important. Le franciscain Louis de Padoue ne s'est attiré la réprobation expresse de la faculté de théologie qu'à l'occasion du premier acte solennel par lequel il accédait à la maîtrise. Rien ne reste d'une opposition quelconque à son commentaire des *Sentences* qu'il avait dû achever au moins cinq ans plus tôt. Il paraît d'ailleurs légitime de penser que si, dès ce premier enseignement personnel, il avait surpris et inquiété, il se fût montré moins naïvement téméraire au moment de conquérir le grade suprême.

Une telle observation révèle tout son intérêt dès que l'on adopte, pour le commentaire de Jean de Ripa lui-même, la date que suggèrent les deux manuscrits romains U et W. Si c'est seulement en 1357 que Jean de Ripa

(1) Articuli ludovici revocati anno domini M°CCC° 62° *a* : Iste propositiones fuerunt revocate per magistrum ludovicum de padua ordinis fratrum minorum quarum alique sunt erronee, alique suspecte, alique male sonantes in fide et contra doctrinam sanam parisius approbatam *e* : Retractationes m. li. *p*. Cf. Du Boulay, *Historia Universitatis parisiensis*, t. IV, p. 374-376, et d'Argentré, *Collectio*, t. I, p. 381-382.

2 v. m. *p* 3 mei *p* 4 -verunt *p* 5 ego *add. p* 6 Aliqua — (21) — sequuntur *om. ae* 7 Prima propositio *e:* 1ª *in marg. add. e* 8 *om. a* 9 *om. p* 10 arguitur *a :* probando — (8) — argui *om. e* 11 *p.* quemlibet *lit. scr. a* 12 etiam *add. p* 13 id est in deo *add. e* 14 Debui — (40) — mea *om. e* 15 aut *p* 16 sit *a* 17 necessitate *p* 18 ista *p.*

a commenté les *Sentences*, tout au moins sous la forme où ce commentaire nous a été transmis par les manuscrits, ce n'est qu'à partir de cette date que sa doctrine a pu s'infiltrer à l'Université de Paris. Louis de Padoue serait alors rigoureusement le contemporain de celui dont il allait faire son maître. En 1357, il n'aurait pas encore subi l'influence à laquelle, au cours des cinq années suivantes, il se serait livré avec toute la ferveur d'un néophyte. Qui retrouvera le commentaire de Louis de Padoue sur les *Sentences* ?

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est manifeste dès l'abord que la première réaction de l'autorité doctrinale fut caractérisée tout à la fois par sa vigueur et par son souci des nuances. Le *magister aulandus* a paru répréhensible dès la première partie de sa première preuve. Mais vigilante, la faculté de théologie ne s'est pas voulue implacable. Ce qu'elle a condamné, c'est une formule prise en sa teneur littérale. Elle ne l'a pourtant pas rejetée sans suggérer une correction doublement efficace, puisqu'elle donnait au théologien pris en flagrant délit d'erreur non seulement l'expression innocente dont il devrait désormais se servir, mais le moyen de s'excuser en affirmant que, trahie par une terminologie maladroite, sa pensée ne s'était jamais réellement écartée de la rectification même qu'on n'avait pu éviter de lui imposer.

Par malheur, cette rectification ne s'est pas étendue à l'énoncé de la première *suppositio*. Nous ignorerons donc sans doute toujours la teneur exacte de cette thèse initiale. En revanche, nous tenons de Louis de Padoue en personne le principe d'où découlait toute sa preuve, et ce principe, tel qu'il le présentait, puis tel qu'il se voit contraint de l'adoucir, suffit à nous permettre non seulement de définir ce point de doctrine en retrouvant la formule probable de la *suppositio* elle-même, mais de déceler la source que, dès son entrée en matières, le nouveau maître entendait exploiter audacieusement.

Ce principe doit être énoncé littéralement en ces termes : *à tout nouveau vouloir ou nouloir relatifs à n'importe quel être produisible* ad extra *correspond nécessairement une mutation dans la volonté parfaite*, c'est-à-dire *en Dieu*, selon la glose du manuscrit d'Erfurt. Il est donc assez clair que le *magister aulandus* avait choisi comme thème de discussion inaugurale le problème de la prédestination. Reprenant l'un des aspects les plus significatifs de l'abondante matière traitée dans les distinctions 38 à 48 du premier livre des *Sentences*, il entendait faire porter ses premières élucidations magistrales sur la nature du lien à établir entre tout acte de la volonté divine *ad extra* et cette volonté même. Dans ce dessein, il s'était représenté la volonté divine comme capable de deux actes contraires — *velle* et *nolle* — plutôt que contradictoires — *velle* et *non-velle*. Puis, prenant ce couple d'actes possibles par rapport à tout être pouvant être produit à l'extérieur de l'essence divine, il avait défini ce rapport comme impliquant, à titre de concomitant nécessaire, une mutation dans la

volonté divine elle-même. En d'autres termes, la contingence de la créature exigeait nécessairement, à son sens, une certaine mutabilité interne de la volonté divine.

Il y avait là, on ne saurait le nier, une hardiesse singulière, qui n'a d'égale pour nous que l'extrême souplesse de caractère dont fait preuve ce métaphysicien moins pertinace qu'audacieux. Eclairé, de source certaine, sur ce qu'une telle notion renfermait d'inacceptable, il déclare qu'il n'a jamais pensé autre chose que ce que la faculté l'autorise à dire, à savoir qu'une telle conclusion n'a de sens que dans un raisonnement hypothétique. Si Dieu voulait ou noulait de nouveau quelque chose *ad extra*, autrement dit s'il y avait en Dieu nouveau vouloir ou nouloir *ad extra*, il serait intrinsèquement changé. Pourquoi formuler pareille hypothèse ? Pour prouver, par cette absurdité même, que lorsqu'il s'agit de Dieu et de ses opérations *ad extra*, volonté et nolonté désignent non le terme extérieur mais l'opération interne de volonté : vouloir et nouloir disent une dénomination intrinsèque.

C'est exactement ce que je voulais dire, affirme tranquillement Louis de Padoue. Admirable sérénité ! A-t-elle convaincu ses juges ? Ils ont dû alors admettre que le nouveau maître ne poursuivait pas d'autre but que d'exclure toute nouveauté de vouloir et nouloir *ad extra* par la mise en relief de la conséquence absurde qui serait alors inévitable : mutation dans la volonté même, donc mutation intrinsèque à Dieu. S'il en était ainsi, c'est donc que la *prima suppositio*, qui nous échappe, devait être libellée, approximativement, en ces termes : *Velle et nolle divinum respectu cujuslibet producibilis ad extra dicunt denominationem intrinsecam.* La seule faute du penseur innocent eût consisté en une maladresse d'expression. Il avait dit : *sequitur* ; il aurait dû dire : *sequeretur*. Mais, pour accepter cette justification, les *magistri regentes* auraient dû renoncer à viser, par-delà Louis de Padoue, son maître, car, lorsqu'il opère ce mouvement de repli et renonce à la portée métaphysique de sa thèse, Louis de Padoue pousse la docilité jusqu'à la timidité et la timidité jusqu'à l'ingratitude. Il oublie qu'en écrivant *sequitur*, il ne pouvait ni penser *sequeretur* ni éviter d'introduire une certaine contingence en Dieu, pour la raison, non avouée par lui mais peut-être connue de ses juges, et décisive, qu'il copiait alors Jean de Ripa.

C'est en effet Jean de Ripa qui avait donné à la considération du couple *velle-nolle* inaugurée, semble-t-il, par Jean de Bassoles[1] toute son importance technique. C'est dans sa doctrine qu'il y a non seulement corrélation entre la contingence *ad extra* et l'innovation d'un vouloir-nouloir divin, mais mutation intrinsèque en Dieu. C'est sous sa plume enfin qu'on lit

(1) Si du moins l'on s'en tient aux textes scotistes groupés par H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern* (dans *Philosophie und Grenzwissenschaft*, t. V, Innsbruck, 1934), cf. p. 217.

sequitur. A la question posée par l'article premier de la distinction 45 — *Utrum idem omnino intrinsece Dei velle possit esse nolle respectu objecti ad extra ?* — sa première conclusion avait en effet répondu :

Ad Deum noviter nolle eque sequitur in Deo mutatio sicut ad Deum noviter velle : igitur utrumque est eque positivum in Deo intrinsecum[1].

A lire ces lignes, il semble donc que Jean de Ripa ait fourni à Louis de Padoue, outre la preuve de sa première supposition avec sa terminologie technique, le thème essentiel de la correction demandée. Cela étant, on comprendrait mieux l'aisance d'un geste où l'on n'aurait plus à dénoncer la désinvolture d'une palinodie, mais le recours à une ressource opportunément offerte par un texte bivalent ou ambigu. Mais en réalité Jean de Ripa laisse à Louis de Padoue la pleine responsabilité de sa stratégie. Son texte ne souffre d'aucune ambiguïté. C'est la doctrine même qu'il entend professer qui se lit telle quelle dans sa *conclusio.* Chez lui, nulle équivoque, nulle échappatoire. S'il établit une liaison entre la nouveauté d'un vouloir-nouloir divin et la mutation corrélative en Dieu, ce n'est pas le moins du monde en vue de faire ressortir, en vertu de l'impossibilité évidente d'une telle mutation, l'impossibilité de la nouveauté qui l'impliquerait nécessairement. Tout au contraire. Prisonnier d'une rigueur logique qui l'a contraint à placer des *rationes contingentes* en Dieu, il entend conclure que, étant donné que le nouloir n'implique pas moins mutation en Dieu que le vouloir, l'un et l'autre sont, à titre égal, du positif et de l'intrinsèque à Dieu. Admettait-il donc, lui, la légimité et la réalité de ce changement intrinsèque ?

Un texte, déjà cité par H. Schwamm, ne permet pas d'en douter :

« Concl. 4. Voluntas divina, respectu cuiuslibet effectus producibilis ad extra, est intrinsece predeterminabilis per actum volendi vel nolendi, seu velle vel nolle. » In argumentis Ripa insistit in hoc, quod voluntas divina *intrinsece* praedeterminata (per actum volendi) agit ad extra. Primum argumentum est hoc : « Nam si non (determinaretur intrinsece) : igitur quidquid est intrinsecum voluntati divine, est ex se indifferens ad esse vel non esse cuiuscumque effectus contingentis, et per consequens Deum velle *A* esse vel non-esse non est intrinsecum ipsi Deo, sed solum denominatio extrinseca relativa. Deductio patet... Sed consequens est falsum. *Primo...* contra hoc est totus primus articulus precedentis questionis, qui probat, quod necessario sunt ponende in Deo raciones intrinsece contingentes tamquam evidencie intellectui divino respectu verorum contingencium[2]. *Secundo* contra hoc potest argui : Nam si sic, non plus Deum velle vel nolle dicit denominacionem intrinsecam Deo quam Deum agere vel non agere. Igitur non plus ad Deum noviter velle vel nolle, diligere vel odire sequitur mutacio in voluntate divina quam ad Deum esse noviter dominum vel principium creature. Utrobique enim est (= esset) nova denominacio relativa extrinseca, cuius oppositum a proposito deducit b. Augustinus 5° de Trinitate cap. ultimo, ubi ostendit, quod alique denominaciones relative possunt competere Deo et creature noviter sine mutacione intrinseca, non tamen quelibet. Unde ostendit ibi, quod Deus potest dici

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, dist. 45, art. 1 et conc. 1 ; ms. Z, fol. 343 b ; cf. *Conclusiones*, p. 256.

(2) Cf. *Conclusiones*, p. 232.

noviter dominus creature sine sui mutacione, non tamen noviter amicus sine mutacione sue voluntatis. Unde ait sic... » Citatur longus textus...[1]

Il serait fort intéressant de citer, après Jean de Ripa, ce texte du *de Trinitate* et de se rendre compte s'il est de nature à lui rendre les services qu'il attend de lui. Mais nous n'en avons pas le loisir. Tout ce qui nous est permis, c'est de demander, non à saint Augustin mais à M. Schwamm lui-même, une contre-épreuve qui va achever de mettre en lumière le lien qui rattache Louis de Padoue à Jean de Ripa. Cette contre-épreuve est d'autant plus significative que M. Schwamm n'a pas traité notre problème. Ignorant Louis de Padoue, il n'a même pas songé à retenir, dans son analyse de la distinction 45, à la page 131 de son ouvrage, la conclusion qui vient de nous être d'une telle utilité. Or, lorsqu'il se propose de réduire à l'essentiel la dialectique de son auteur en ne retenant de ses arguments que ce qui leur donne leur force probante, il commence comme Louis de Padoue a dû finalement raisonner dans sa rétraction, mais il finit — tant est contraignante l'évidence du texte qu'il ne veut pas trahir — comme Jean de Ripa :

Vis huius argumenti est in hoc : Si Deus *denuo* aliquid posset velle, intrinsece mutaretur; Deus potest dici denuo *Dominus* vel *Creator* sine mutatione intrinseca, sed non potest dici denuo *velle* vel *diligere* sine mutatione intrinseca[2]

Dès ce premier article, la situation se présente donc de la façon la plus favorable au succès de notre enquête. Tout se passe comme si, baignant dans la doctrine de Jean de Ripa, la pensée de Louis de Padoue choisissait d'instinct un thème ripien comme générateur de sa spéculation personnelle, fondait en une seule proposition deux fragments que sa source séparait par de nombreuses élaborations techniques, et n'achevait de donner libre cours à son originalité qu'en appuyant avec force sur ce qu'il y avait de plus paradoxal dans le texte qu'il adoptait : *quodlibet*, *necessario*, *etiam*. Rappelé à l'ordre, l'imprudent se ravise, mais incapable de s'exprimer, même quand il trahit sa pensée, en une autre langue théologique que celle qu'il a apprise de son maître, il veut, tout en continuant à parler le dialecte ripien, convaincre ses juges qu'il renonce sans peine, puisqu'il ne l'avait jamais professée, à la notion la plus caractéristique impavidement enseignée par le super-subtil : la *mutatio intrinseca*. C'est donc sans imprudence que l'histoire peut conclure : si, pour échapper aux foudres de la faculté de théologie, Louis de Padoue n'a qu'à jeter pardessus bord une thèse fondamentale de Jean de Ripa, c'est bien la doctrine même de Jean de Ripa que vise la condamnation de 1362.

(1) H. Schwamm, *Iohannis de Ripa*, p. 48-49, citant et commentant Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 39, a. 1, c. 4 ; cf. *Conclusiones*, p. 232.
(2) H. Schwamm, *o. c.*, p. 49.

2°[1] Per hoc[2] quod[3] dixi in 2° probacione huius quod[4] tam velle quam nolle ad extra est actus vitalis perfecte voluntatis ipsam immutans vitaliter non[5] intellexi quod per velle et nolle Deus mutaretur intrinsece[6] sed quod sunt operaciones[7] ab ipso emanantes[8]. Sed quia apud multos ille modus loquendi velle divinum immutat voluntatem divinam, significat quod ipse[9] intellectus immutat[ur][10] : ideo non placet domino cancellario neque[11] facultati, quod de cetero tali modo quis utatur in divinis.

La vigilance de la faculté n'a pas laissé passer sans observation la deuxième preuve de la même première *suppositio*. Ici, la formule de rétractation est particulièrement instructive, puisqu'elle nous fait connaître, en même temps que le point condamné, la nature et le motif de la condamnation. Cette fois, il ne s'agit de rien de très grave. Louis de Padoue n'a même pas besoin de distinguer sa pensée de son expression, car c'est l'expression seule qui a été jugée défectueuse, et encore moins en soi qu'en raison d'erreurs possibles d'interprétation. Poursuivant son mouvement dialectique, il avait voulu, en fonction de la corrélation même établie par sa première preuve, préciser la nature de l'acte de vouloir-nouloir *ad extra* et de la mutation inévitable en la volonté divine. La précision est remarquable. Elle consiste dans l'introduction de la notion d'acte vital. Voici donc ce qu'il avait dit : *aussi bien le vouloir que le nouloir* ad extra *est un acte vital de la volonté parfaite qui l'affecte d'une mutation interne et vitale*. Formule malencontreuse, ont objecté d'un commun accord le chancelier et la faculté[12]. Dire, en effet, que le vouloir divin affecte la volonté divine d'une mutation interne, c'est, pour beaucoup, professer que l'intellect lui-même change.

L'objection est singulière, hautement significative peut-être. Ce qui est ainsi repoussé, ce n'est donc pas, en tant que telle, une thèse professant une certaine mutabilité de la volonté divine. Une telle thèse ne paraît répréhensible que dans la mesure où elle risque d'étendre cette mutabilité à l'intellect. Tout semble donc se passer ici comme si, en 1362, la faculté de théologie de Paris cherchait une position moyenne entre le prédestinatianisme rigide d'un Bradwardine et une défense de la liberté humaine qui irait jusqu'à rejeter l'immutabilité absolue de l'intellect divin, et comme si, à ses yeux, cette voie moyenne pouvait peut-être, dans une certaine mesure, être cherchée du côté de la volonté divine, à la condition d'user de formules assez prudentes pour ne pas introduire une sorte de contingence généralisée en Dieu. Rien de tel ne hantait la pensée de Louis de Padoue. Du moins, il l'affirme. Il n'avait pas le moins du monde l'intention de soutenir que, par vouloir-nouloir, Dieu serait intrinsèquement changé. Il voulait seulement dire que ce sont des opérations qui

1 2ª *e* 2 hec *a* 3 que *a* 4 Per — (9) — quod *om. e* 5 non — (49) — divinis *om. e* 6 i. m. *a* 7 operacio *ap* 8 ab ip. em.] vitalis *ap* 9 ipsam *a* 10 immutat *p:* mutat et *a* 11 et *a*.

(12) En 1362, le chancelier de Notre-Dame et de l'Université était Grimerio Bonifacio.

émanent de Dieu. Rien, là, de répréhensible. On en tombe d'accord, et l'on comprend avec quelle assurance le théologien suspect peut, la pureté de sa doctrine ainsi vengée, faire en quelque sorte cause commune avec ses censeurs et interdire, avec eux, dorénavant à quiconque de s'exprimer de telle façon en traitant des choses divines.

L'ingrat ! C'est son père qu'il condamne. En le condamnant, il abandonne l'un des éléments les plus caractéristiques de sa doctrine et de sa terminologie. En cette deuxième preuve de sa première *suppositio*, Louis de Padoue avait en effet tranquillement copié Jean de Ripa :

Quodlibet velle ad extra vel nolle est perfectio intrinseca voluntatis divine; non loquor autem de perfectione simpliciter. Probatur : nam quodlibet velle vel nolle ad extra est actus vitalis voluntatis divine ipsam immutans vitaliter : igitur est perfectio sibi intrinseca. Consequentia patet et antecedens probatur : nam Deum velle vel nolle. a. non est aliud quam aliquid esse Deo vitalem immutationem et perceptionem respectu .a.[1] : hec autem est habitudo perfectionis in potentia perceptiva[2].

Il est donc évident que, sur ce point comme sur le premier, en frappant Louis de Padoue, c'est Jean de Ripa que le chancelier et la faculté de théologie voulaient atteindre.

3os[3] Dixi in 2o correlario 1e suppositionis quod[4] licet perfecte voluntatis seu essencie divine quodlibet intrinsecum sit necessarium absolute[5] secundum suum esse reale, tamen aliquod intrinsecum est contingens et non sic necessarium secundum suum esse formale, patet[6] de velle et nolle divino[7] ad extra. Istud[8] sic explano et dico quod[9] nichil intrinsecum Deo est contingens, licet aliquod intrinsecum Deo sit liberum libertate contingentie causalitatis. Unde dominus cancellarius et facultas[10] hanc propositionem « aliquid intrinsecum Deo est contingens » secundum intellectum quem facit tanquam fidei katholice dissonam [dampnant].

Avec ce troisième article, nous pénétrons au cœur de ce que la doctrine de Louis de Padoue devait avoir de plus original. C'est en effet en déroulant les *corollaires* de ses thèses principales qu'un commentateur des *Sentences*, surtout à cette époque, dégageait les implications ultimes des notions tenues pour validement fondées. Voilà pourquoi, sur les quatorze articles ici rétractés, onze (de 3 à 13) proviennent de divers corollaires. En ce point, c'est le deuxième corollaire de la première *suppositio* qui est mis en cause. Le premier a donc été jugé correct. Soudain, la pire des censures s'abat sur notre franciscain ébahi : le voilà en désaccord avec la foi catholique. Et pourquoi ? Pour la raison que, poursuivant sans défaillance son mouvement dialectique, il n'a pas craint de professer qu'il

(1) *om.* Z : *restitué d'après* P, fol. 248 d.

(2) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 47, a. 3, c. 1 ; Z, fol. 345 d (cf. *Concl.*, p. 262). Ce texte, capital à tous égards, n'a pas été cité par H. Schwamm qui, lorsqu'il étudie, p. 133, l'art. 3 de la dist. 47, ne donne que l'énoncé des conclusions 3 à 6.

3 3a *ep* 4 Dixi — (7) — quod *om. e* 5 a. n. *aep* 6 sicut *e* 7 divine *e:* dictis *a:* voluntatis *ad. e* 8 Istud — (41) — dampnant *om. e* 9 quod — (34) — katholice *om. a* 10 dampnant *hic add. et om. in fine p.*

y a en Dieu quelque chose qui est à la fois intrinsèque et contingent. On voit bien pourquoi. C'est qu'il s'agissait toujours pour lui d'atteindre la racine ultime du vouloir-nouloir divin *ad extra*. Comment l'aurait-il fait sans mettre en œuvre, à sa façon, le moyen qu'offre à l'école scotiste la fameuse distinction formelle ? Il n'a donc pas hésité à se donner, en Dieu, un être réel et un être formel qui soient assez identiques pour que l'on puisse qualifier d'*intrinsèque* un élément n'appartenant qu'à cet être formel, et assez distincts pour que l'on puisse tenir pour *contingent* un tel élément intrinsèque tout en professant de la façon la plus ferme que tout ce qui est intrinsèque à la volonté parfaite ou à l'essence divine est absolument nécessaire selon son être réel.

Insensibles à cette précaution métaphysique, chancelier et faculté ont laissé tomber tout ce qui entourait la formule centrale qu'on se proposait de faire accepter comme innocente, et, la dégageant en toute sa crudité, ils n'ont pas craint de rejeter la proposition : *quelque chose d'intrinsèque à Dieu est contingent*, comme contraire, en sa signification même, à la foi catholique. Louis de Padoue enregistre la condamnation. Il déclarera donc désormais, comme la faculté, que rien d'intrinsèque à Dieu n'est contingent. Que l'on ne croie pas pour autant qu'il se reconnaisse coupable de la méprise qu'on lui impute. Ses juges ont condamné une formule prise en son sens obvie : rien ne l'empêche d'en faire autant ; car, s'il a employé cette formule, ce n'est certes pas *secundum intellectum quem facit*. Il lui est donc loisible de s'expliquer. Il le fait, en substituant à la notion pure et simple de contingence la notion complexe de *liberté* et de *contingence de causalité*. Rien d'intrinsèque à Dieu n'est contingent, c'est entendu, mais il y a en Dieu quelque chose qui est libre d'une *liberté de contingence de causalité*.

Rassurée par ce transfert de notions et par cette inclusion de la contingence entre la liberté et la causalité, la faculté de théologie de Paris laisse passer cette formule maladroite et, somme toute, ambiguë. C'est qu'elle n'a pas besoin de se montrer intransigeante sur des échappatoires de ce genre, puisque la condamnation s'étend à d'autres articulations essentielles. C'est aussi, et sans doute surtout, parce qu'elle a reconnu en cette expression compliquée le désir de rendre raison de la *création* et que, une fois proclamée l'absence en Dieu de toute contingence, il lui a semblé que tout péril d'équivoque était écarté. En réalité, s'il est exact que Louis de Padoue cherche à rendre pensable la notion chrétienne de création, il ne peut éviter de mettre en œuvre à cette fin les seules notions qui puissent être efficaces dans une métaphysique où la contingence de l'effet suppose nécessairement une certaine contingence de la cause. C'est la métaphysique même de Jean de Ripa.

Contrairement à ce que devaient penser un jour le chancelier et la faculté de théologie de Paris, Jean de Ripa était en effet convaincu que le double problème de la science divine et de la prédestination serait

insoluble si l'on refusait à admettre des *rationes contingentes* dans l'essence de Dieu ou dans sa volonté. Voici d'abord quelques déclarations de principe relatives à ces *rationes contingentes* :

Nulla ratio absolute necessaria potest esse sufficiens evidentia veri contingentis. ... Nulla ratio absolute necessaria est intellectui divino de tali vero evidentia[1].

Divina essentia secundum rationem intrinsecam contingentem et solum secundum talem est sufficiens evidentia cognoscendi vera contingentia. Probatur : nam intellectus divinus cognoscit vera contingentia, et non per aliquid extrinsecum divine essentie quod ad hujus visionem concurrat formaliter vel causaliter, igitur solum per suam essentiam et sibi intrinseca : sed non per aliquam rationem necessariam, ut patet ex precedenti conclusione, igitur per solam rationem contingentem ut causalem evidentiam et ineffabilem apparentiam de tali vero. Voco autem hic rationem contingentem illa scilicet que contingenter denominat formaliter et intrinsece divinam essentiam... Oportet ponere vel, juxta modum philosophi, quod nullum verum contingens intelligit (sc. intellectus divinus), vel quod hujusmodi intelligit non tamen per suam essentiam ut rationem cognoscendi, sed per extrinseca ipsi essentie, et tunc intellectus divinus vilesceret[2].

Omne verum contingens de creatura habet in divina essentia rationem in qua relucet, et hoc est sibi evidentia infallibilis in qua non stat oppositum talis veri, et ideo in ipsa ratione est prima et summa contingentia... Cuilibet vero contingenti correspondet in divina essentia ratio intrinseca contingens[3].

Necessario sunt ponende in Deo rationes intrinsece contingentes tamquam evidentie intellectui divino respectu verorum contingentium[4].

Oportet ponere in divina essentia rationes intrinsecas et contingentes ita quod denominent formaliter intrinsece divinam essentiam, et tamen contingenter[5].

Et voici maintenant quelque lignes décisives sur la contingence de la volonté divine :

Sicut voluntas divina est realiter suum velle quo determinatur ad extra, et tamen dicimus hujusmodi velle esse contingenter velle ad extra et libere velle ad extra, quod voluntas divina est causa quare vult a. et non .b., cum tamen ipsam velle .a. vel .b. sit intrinsecum voluntati divine et mensuratum instanti eternitatis et ideo idem realiter cum voluntate divina ita quod, non obstante reali ydemptitate voluntatis divine ad suum velle etiam ut relatum ad extra, est ibi quedam habitudo prioritatis et quasi cujusdam causalitatis, unde perfecte salvatur ratio libertatis contradictionis et prime contingentie inter voluntatem divinam et suum actum intrinsecum[6].

Je n'ai pas retrouvé sous la plume de Jean de Ripa l'étrange formule mise en avant par Louis de Padoue : *libertas contingentiae causalitatis*,

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, c. 7, 2° princip. 4°, fol. 320a (cf. *Conclusiones*, p. 230). La première phrase est citée par H. Schwamm, *o. c.*, p. 20.

(2) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, c. 8, fol. 320 a-b (cf. *Concl.*, p. 230), cité par H. Schwamm, p. 21.

(3) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, c. 10, fol. 320 b (cf. *Concl.*, p. 230), cité par H. Schwamm, p. 23-24.

(4) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 39, a. 1, c. 4, fol. 325 c (cf. *Concl.*, p. 232), omis par Schwamm.

(5) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 4, c. 2, fol. 323 a (cf. *Concl.*, p. 231), cité par H. Schwamm, p. 42.

(6) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 12, a. 3 *(Utrum inter rationes essentiales divinas possit poni aliquis ordo nature)*, c. 3, fol. 212 b (cf. *Concl.*, p. 120).

mais ce dernier texte suffit à montrer qu'elle dérive de notions authentiquement ripiennes.

C'est donc une relation latente, mais certaine pour quiconque n'avait pas perdu le souvenir des doctrines naguère enseignées à l'Université de Paris, que Gerson mettait en lumière lorsque ses *Notulae* présentaient Jean de Ripa comme visé par la condamnation de 1362 en cet article devenu le second de leur catalogue réduit, et qu'elles déclaraient avoir été repoussé *tamquam fidei dissonam secundum intellectum quem facit*, parce qu'il professait *quod aliquid intrinsecum in Deo sit contingens*[1].

Voici le quatrième point rétracté par Louis de Padoue :

Quarto[2]. Similiter illud quod dixi in correlario 3°[3], quod[4] stat Deum esse intrinsece aliqualem, et ipsum posse non esse talem, et tamen ipsum esse talem immutabiliter[5], intelligo[6] vel[7] debet sic intelligi[8] : Stat Deum velle aliquid[9] ad extra, et ipsum posse hoc nunquam velle, et tamen immutabiliter.

En libellant son troisième corollaire, Louis de Padoue avait cédé à l'ivresse qui si souvent emporte les dialecticiens jusqu'aux frontières du délire. Au lieu de se défendre contre les séductions du paradoxe qu'il était en train de manier, il avait insisté avec force sur une implication, d'ailleurs remarquable, de sa thèse. Une fois admis au sein de l'immutabilité divine un élément inamissible de contingence originelle, pourquoi hésiterait-on à maintenir tout à la fois et que Dieu est intrinsèquement tel, et qu'il peut ne pas être tel, et qu'il est cependant tel de façon immuable? Chose étrange, nous ne trouvons en ce texte aucun jugement de la faculté sur cette acrobatie métaphysique. Serait-ce qu'invité à se montrer sérieux, Louis de Padoue prendrait ici l'initiative d'une auto-critique? Ce n'est pas impossible, et l'article 6 nous mettra devant une situation analogue. Le *similiter* qui introduit cette confession apparemment spontanée paraît cependant rendre plus probable l'hypothèse contraire. Pris entre deux condamnations formelles *tamquam fidei dissonam*, cet article qui ne fait qu'appuyer sur la coexistence en Dieu de l'immutabilité et de la contingence a dû subir une réprobation de même nature. Pour y échapper, le subtil franciscain passe de l'essence à la volonté. Il soutient que, lorsque Dieu veut quelque chose *ad extra*, il peut ne l'avoir jamais voulu, mais cela immuablement.

La question, pour nous, n'est pas de découvrir le sens exact d'une telle élucidation, ni même de savoir comment la faculté a pu s'en contenter. Nous nous demandons seulement dans quelle mesure Jean de Ripa est ici compromis. Il l'est pleinement. Ce troisième corollaire, Louis de Padoue

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 204-205.

2 4ª *e* 3 3° c. *a* 4 Simil. — (8)— quod *om. e* 5 *p.* nō *exp. scr. p* 6 *om. ap:* intelligo — (20) — immutabiliter *om. e* 7 *om. ap* 8 id est *ad. a:* scilicet *ad. p* 9 a. v. *a.*

le lui avait emprunté avec une fidélité littérale. On peut ajouter que le disciple avait dû témoigner sur ce point d'autant plus de confiance à son maître que ce thème se présentait comme de nature à garantir sa propre sécurité. Sous la plume de Jean de Ripa, en effet, cette proposition constituait la réplique même qu'il opposait, de façon décisive à son point de vue, à l'objection qui l'accusait d'introduire potentialité et mutabilité en Dieu. Que le corollaire ait été expressément condamné ou que Louis de Padoue ait pris l'initiative d'en donner une exégèse acceptable, il semble qu'on n'ait pas réussi à le convaincre que sa source fût corrompue, car c'est encore au même texte de Jean de Ripa, en sa deuxième réponse, qu'il demande, avec la permanence caractéristique de l'*immutabilité*, le moyen de se justifier. Le texte qu'il convient de citer est un peu long, mais il faut le prendre en sa teneur intégrale si l'on veut voir nettement de quoi il s'agit :

Contra ultimam conclusionem que concedit aliquam rationem Deo intrinsecam esse contingentem formaliter argui potest satis difficulter : nam hoc non videtur bene intelligibile. Si enim sic est, sequitur quod *Deus est aliqualis intrinsece et potest non esse*, et per consequens Deus est potentialis intrinsece.

Item, sequitur quod Deus est mutabilis : nam si Deus est aliqualis intrinsece et potest non esse talis, potest desinere esse talis, et per consequens intrinsece est mutabilis; et si dicatur quod non sequitur : nam stat aliquid esse contingenter aliquale et tamen immutabiliter tale, puta si aliquid in instanti eternitatis fit aliquale, contra : nam quidquid mensurabile est instanti eternitatis est purus actus et per se necesse esse *(f. 321 c)* igitur nullum aliqualiter esse qualiter est contingens esse est mensurabile eternitate, et per consequens quodlibet tale est inceptibile vel desinibile.

Preterea, quidquid est aliquale et contingenter tale est ab alio tale : igitur, cum quodlibet intrinsecum Deo sit Deus et non ab alio, sequitur quod nil intrinsecum Deo potest esse contingenter aliquale.

Item, qua ratione aliqualiter esse est in Deo intrinsece et potest non taliter esse, sequitur quod econverso Deus potest esse aliqualis intrinsece qualis non est, et per consequens ibi est potentia sine actu, et sequitur quod Deus est potentia.

Item, contra modum ponendi — scilicet quod primum principium contingens est in Deo — argui potest primo sic : si sic est, igitur in Deo sunt duo prima principia contraria et unum non est reducibile ad aliud ; quod est impossibile : nam aliquod est simpliciter principium primum in ordine verorum ; et consequentia probatur : nam principium primum in ordine verorum contingentium non est reducibile ad aliquod verum necessarium, cum ex vero necessario nullo modo sequitur verum contingens ; nec principium primum in ordine necessariorum est aliquo modo reducibile ad aliquod verum contingens tanquam ad prius, cum verum contingens non possit esse causa veri necessarii : igitur quodlibet eorum est principium simpliciter primum.

2° sic : quodlibet verum quod est primum principium in ordine verorum contingentium est intrinsece et immense verum ; sed quodlibet tale enunciat de Deo aliqualiter esse secundum aliquam perfectionem simpliciter, quod includit contradictionem : nam cum quodlibet tale verum sit contingenter in Deo et possit non esse, Deus potest esse non universaliter perfectus. Prima pars antecedentis patet : nam quodlibet tale verum est intellectui divino ratio cognoscendi alia vera contingentia de creaturis, et per consequens quodlibet tale est immense verum. Confirmatur : nam quodlibet verum contingens de creaturis immense intelligitur ab intellectu divino, et nonnisi in tali vero quod est enuntians aliqualiter esse intrinsece de Deo quod verum per se intelligitur ab intellectu divino. Sequitur quod quodlibet tale verum est immense verum. 2° pars patet : nam quidquid est formaliter immensum dicit perfectionem simpliciter.

Ad istas rationes respondeo. Ad primam et ad alias sequentes contra conclusionem, pro materia est advertendum quod omnis potentia que in Deo habet hujusmodi rationes contingentes habet ipsas non ut perfectiones actuales — nam non minus sine eis talis potentia esset perfecta simpliciter —, sed solum ut determinationes sue contingentie et indifferentie ad agendum. Sed hoc magis patebit in sequentibus.

2° advertendum est quod, quantumcumque aliqua ratio sit intrinseca alicui potentie, nisi talis ponat majorem perfectionem in potentia, non sequitur in potentia possibilitas vel actualitas : ad hoc enim quod concludatur ista potentialitas, requiritur quod talis ratio sit actus talis potentie et ipsius perfectio.

Ex hiis patet quod, cum nulla ratio contingens in Deo sit perfectionaliter et causaliter contentiva creature — eque enim Deus ipsa subducta continet perfectionaliter et causaliter creaturam — cum quelibet talis continentia dicat perfectionem simpliciter, nulla talis ponit in Deo, et per consequens nulla talis dicit majorem actualitatem potentie cui correspondet, nec per consequens in potentia aliquam actualitatem vel potentialitatem non esse talis rationis. Ex hiis igitur patet solutio istarum rationum.

Ad primam enim : consequentia est neganda. Stat enim hujusmodi rationem non *(!)* esse in Deo absque omni potentialitate divina. Et ad aliam, patet quod *stat Deum esse aliqualem intrinsece, et posset non esse talem, et tamen ipsum esse* (fol. 321d) *immutabiliter* et impotentialiter *talem*.

Ad aliam rationem, dico quod stat aliquid esse summe contingenter aliquale intrinsece, et tamen non ab alio tale, ita quod illa alietas denotet distinctionem realem. Nam voluntas divina est volens ad extra, et non solum ipsam velle sed ipsam ad extra velle est intrinsecum voluntati divine, et ipsam sic velle est summe contingenter, et tamen non ab alio quam a voluntate divina. Sed de hoc magis inferius.

Ad ultimam : patet responsio ex dictis.

Ad rationes contra modum ponendi. Ad primam, dico quod primum principium in ordine verorum contingentium est idem enuntians realiter cum primo principio in ordine necessariorum, cum utrumque enuntiet aliquid intrinsecum Deo et pertinens ad essentiam, non ad notiones : et ideo ex hoc non concluditur plura vera simpliciter prima realiter distincta.

2° dico quod primum verum contingens, licet non inferatur ex vero necessario quoniam aliud est causa a priori hujus veri contingentis, licet non causa determinans antecedenter ita quod necessario inferat tale verum : hoc enim repugnat prime contingentie.

Ad 2am rationem, dico quod stat aliquid esse immensum formaliter secundum propriam et formalem suam denominationem, et tamen non ex hoc ponere aliquam perfectionem ; et hoc est generaliter verum, cum denominatio consimilis finita non continetur perfectionaliter vel causaliter in tali denominatione. Et ita est de velle divino et dicere ad extra : Deus enim immense vult ad extra quidquid vult et sic etiam dicit, et tamen tale velle vel dicere non dicit aliquam perfectionem in Deo distinctam a perfectione potentie intellective vel volitive : et hoc est quia nullum dicere finitum creature vel velle continetur perfectionaliter vel causaliter in dicere divino ad extra vel velle : nam non minus voluntas divina contineret perfectionaliter et causaliter omnem creaturam etsi Deus nil ad extra actualiter diceret vel vellet. Patet igitur ad rationes[1].

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, *contra ultimam concl.*, fol. 321 b-d (cf. *Concl.*, p. 230). L'*ultima conclusio* est la dixième. En citant en partie ce texte, H. Schwamm, p. 28-29, le résume parfois et présente la réponse à la dixième conclusion comme dirigée contre les concl. 8 et 9, ce qui modifie les perspectives.

Passons au cinquième article :

Quinto[1], quod dixi in probatione huius. Et[2] non est inconveniens, quod aliquid sit Deus secundum esse suum[3] reale, et tamen non sit Deus secundum esse[4] suum[5] formale, debet[6] intelligi sic[7], quod aliquid sit[8] Deus realiter, et tamen aliqua formali denominatione[9] denominatur que sibi non competit precise quia Deus, sed racione alicuius effectus vel[10] alterius[11]. Unde supradicti dampnant hanc propositionem tanquam fidei dissonam secundum intellectum quem facit, scilicet quod aliquid est Deus secundum suum esse reale, et illud non est Deus secundum suum esse[12] formale.

Jamais, sans doute, Louis de Padoue ne s'était senti meilleur scotiste ni plus étroitement fidèle à Jean de Ripa que dans la preuve du troisième corollaire de sa première *suppositio*. Peut-être avait-il éprouvé la satisfaction complémentaire de se savoir, en même temps que très fidèle, assez original pour s'exprimer avec vigueur sur un point essentiel où Duns Scot lui-même a manqué parfois de fermeté. En cette articulation décisive de sa dialectique, il avait fait jouer, en effet, la notion de distinction formelle, apanage de l'école franciscaine, et il avait opéré avec assez de décision pour ne pas hésiter à formuler une proposition catégorique : *il n'y a pas d'inconvénient à ce que quelque chose soit Dieu selon son être réel, et cependant ne soit pas Dieu selon son être formel.*

Impossible, à coup sûr, d'être plus clair. Mais c'est une clarté d'enfant terrible. En proférant, en termes si insolites même dans son école, une thèse si massive, le candide *magister* ne pouvait se douter qu'il accomplissait une démarche historique et que, grâce à lui, l'année 1362 serait une année critique dans l'histoire de la distinction formelle. Pour prendre conscience de ce qui lui échappait, commençons par citer quelques textes de Jean de Ripa d'où il apparaîtra qu'en ce nouveau moment de sa dialectique, Louis de Padoue continue à se maintenir dans la dépendance du même maître, jusques et y compris la *denominatio formalis* qui lui permet d'échapper à la condamnation :

Divina essentia in esse entis est participabilis a creatura. Ipsa autem divina essentia non per idem formaliter quo est ens est causaliter derivativa participate perfectionis in esse entis, et eodem modo per aliud formaliter est vita et per aliud derivativa vite causaliter[13].

In Deo enim nedum deitas est essentialiter vita, prout deitas includit perfectionem essentialem, sed etiam quelibet ratio formalis in divina essentia est essentialiter alia, licet non formaliter[14].

Concedo quod Deus non eo formaliter est sapiens quo est Deus, nec ex hoc sequitur quin sit summe simplex. Et ad Augustinum dico quod, sicut patet ex processu ejus ibidem, non intendit aliud concludere nisi quod in Deo esse et sapere sunt una simplex essentia ita quod non est aliud realiter sibi esse et aliud sapere, sicut in creaturis que possunt esse quamvis non sapiant, et ideo mutabiliter sapiunt et potentialiter[15].

1 5ª propositio comdenpnata est *e* 2 quod *ap:* quod — (6) — Et *om. e* 3 s. e. *a e* 4 *om. a* 5 s. e. *e* 6 debet — (57) — formale *om. e* 7 s. i. *a* 8 est *a* 9 d. f. *a* 10 *om. a* 11 *om. a* 12 e. s. *p.*

(13) JEAN DE RIPA, I *Sent.*, d. 8, a. 2, c. 3, fol. 189 c (cf. *Concl.*, p. 103).

(14) JEAN DE RIPA, I *Sent.*, d. 8, a. 2, c. 3, ad 2am rat., fol. 191 d.

(15) *Ibid.*, ad 3am rationem.

Dico quod formalitas sapientie est vere ipsa deitas... : ipsa enim sic est deitas quod oure actualiter et supersimpliciter correspondet sibi esse deitatem, non obstante listinctione formali[1].

Ad rationes vero alterius conclusionis. Ad primam, dico quod, si hujusmodi bona correspondérent sic summe nature quod in ipsa realiter distinguerentur ita quod unum eorum esset intelligibile sub non esse alterius, vel sic quod summa natura potentialiter se haberet ad illa quantumlibet illa in ipsam realiter unitive concurrerent, tunc summa natura esset simplex : sed quia, ut positum est, immo oppositum sequitur ponendo stam distinctionem formalem qualem ego pono in Deo, ideo processus Anselmi non est contra me, immo ratio ibi facta deduci potest pro me : quecumque enim sic sunt ndivisa quod claudit contradictionem apud intellectum quod cum non esse unius stet esse alterius, illa summe unitive concurrunt et supersimpliciter ; sed contradictio est quod aliqua natura sit immensa justitia et non sit immensa sapientia, et sic de aliis : et ideo, sicut ibi summa indivisibilitas, ita summa unitas realis. Sed hoc non infert exclusionem distinctionis formalis : quoniam, sicut unum posse dividi ab alio non posse non arguit non distinctionem vel ydemptitatem realem, ita summa indivisibilitas talis non concludit nisi summa unitatem realem[2].

Licet quelibet ratio intrinseca divine essentie sit realiter ipsamet divina essentia, et per consequens realiter quedam entitas absolute necessaria, tamen secundum suum proprium esse formale et denominationem intrinsecam correspondentem contingens est[3].

Advertendum est quod Spiritus sanctus habet duplex esse ex natura rei distinctum, licet non realiter : scilicet esse suppositale ad intra incommunicabile, et esse essentiale communicabile[4].

Licet in Spiritu sancto idem sit realiter esse suppositale et essentiale, tamen quia non sunt idem formaliter, alia est communicatio et alius modus communicationis in esse suppositali et in esse essentiali. Ex quo sequitur ulterius quod, sicut Spiritus sanctus per aliud formaliter est suppositum et per aliud Deus, ita in communicatione per aliud denominat creaturam unitam in esse suppositali et per aliud in esse essentiali[5].

Il suffit de lire attentivement ces textes pour se rendre compte de la maladresse de Louis de Padoue et de sa responsabilité. Comparée à ses sources immédiates, la formule qu'il a risquée en la preuve de son troisième corollaire ne peut plus dissimuler son venin. C'est ici, en effet, que, pour la première fois sans doute dans l'école formaliste, la distinction formelle est interprétée avec tant de lourdeur d'esprit qu'il devienne légitime de la considérer comme valable, non plus seulement à propos des attributs et de l'essence, mais à propos de Dieu pris en son être même de Dieu. En introduisant *Deus* comme prédicat dans une proposition dont l'équilibre, toujours instable, ne peut être maintenu qu'au prix des ajustages les plus prudents, Louis de Padoue a cédé à la tendance contre laquelle Jean de Ripa s'était toujours défendu, et fait accuser son maître d'une faute dont

(1) *Ibid.*, ad 4am rationem.

(2) *Ibid.*, ad 4am rationem, en réponse à une objection tirée de Saint Anselme, *Monologium*, c. 7.

(3) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, c. 8, fol. 320 b (cf. *Concl.*, p. 230) ; cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 21.

(4) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, fol. 234 d.

(5) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, c. 8, fol. 235 b.

ses textes connus nous obligent à le déclarer innocent[1]. Jamais, à ma connaissance, Jean de Ripa n'a écrit qu'un être puisse être Dieu selon son être réel sans être Dieu selon son être formel. Il a, tout au contraire, pris grand soin de spécifier que la formalité de la sagesse est *vraiment*, c'est-à-dire selon son être réel, la déité même[2]. Cette précaution n'empêchera pas Gerson de penser que, puisque c'est lui que visaient, en Louis de Padoue, les censures les plus graves de 1362, c'est lui-même qui a écrit cette proposition contraire à la foi catholique : *aliquid est Deus secundum suum esse reale et illud non est Deus secundum esse formale*[3], et de le penser avec tant de conviction que ce thème est devenu pour lui tout à la fois éminemment expressif de la doctrine de Jean de Ripa et provocateur de sa propre réaction[4], tant et si bien que, dans la mesure même où l'histoire a retenu ce témoignage de Gerson, elle n'a pu que reconnaître en ce principe l'un des points qui jalonnent la courbe de la doctrine ripienne[5].

Mais ce n'est pas seulement en ce sens que l'outrance de Louis de Padoue est chargée de signification historique. Elle l'est plus profondément encore en ceci que, déterminant une opposition catégorique de l'autorité doctrinale que les expressions plus correctes de Ripa n'auraient sans doute pas, à elles seules, provoquée, elle a compromis la distinction formelle dans une aventure où, de soi, elle n'était pas engagée ; entraîné, à l'intérieur de l'école franciscaine, un recul bien en-deçà de l'authentique position scotiste, et engagé l'histoire à qualifier de *nominaliste* une réaction qui ne mériterait cette épithète que si le formaliste condamné en 1362 n'avait pas substitué, en sa terminologie approximative, *Deus* à *essentia* ou à *divinitas*.

Le premier point est assez clair, pour peu que l'on compare la formule condamnée à celles de Jean de Ripa ou, à plus forte raison, des scotistes antérieurs. Le second devient évident dès que l'on observe que l'exégèse

(1) Le point le plus extrême atteint par Jean de Ripa sur cette ligne me semble se trouver dans les *Determinationes*, q. 1, a. 3, c. 6 (éd. A. Combes, p. 96, l. 22-27) : « Absolute possibile est aliquid esse Deum , et a deitate realiter distinctum. Patet : nam quidquid est Deus quod potest incipere vel desinere esse Deus realiter distinguitur a deitate ; sed quidquid ex sola vi unionis ad deitatem est Deus potest etiam sine sui essentiali mutatione incipere vel desinere esse Deum : igitur realiter distinguitur a deitate ». Il y a là, on ne saurait le nier, tout ce qu'il faut pour conduire un Louis de Padoue (peut-être même, dans une certaine mesure, un Jean de Bâle : cf. d'Argentré, *o. c.*, p. 380) au point qui l'attirait irrésistiblement. Mais, même ici, Jean de Ripa se garde bien d'écrire ce que son disciple écrira, et d'ailleurs les perspectives sont essentiellement différentes, car, ainsi que le contexte immédiat le prouve à l'évidence, il pense à l'Incarnation ; cf. l. 32-33 : « aliquid est Deus quod non est deitas, puta individuum hominis assumptum a Verbo ».

(2) Cf. plus haut, p. 191 : « Dico quod formalitas sapientie est vere ipsa deitas ».

(3) Tel est le premier article cité par les *Notulæ*, cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 205.

(4) Cf. *supra*, p. 152, note 3.

(5) Cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 614.

à laquelle Louis de Padoue a été condamné ou s'est senti contraint consiste essentiellement à vider sa formule de toute portée ontologique et à la rabattre sur le plan logique en réduisant sa prétention à ce qu'exige la détermination des attributs divins à partir de la considération des divers effets de la puissance divine. Pour se justifier, Louis de Padoue renonce donc complètement à la distinction formelle. Est-ce l'une des raisons pour lesquelles le cardinal Ehrle datait naguère d'environ 1362 le passage de l'Université de Paris au nominalisme[1]? Rien ne permetde le penser, puisque, très attentif à la condamnation de Jean de Mirecourt, Ehrle semble ignorer Louis de Padoue. Il n'en est pas moins vrai que, si ce passage lui-même reste, dans une très large mesure, problématique, bien des esprits ont dû se sentir puissamment invités à la prudence spéculative — où trop d'historiens ont tendance à diagnostiquer du nominalisme proprement dit — par une condamnation qui, sans être d'essence nominaliste, avait conduit un franciscain intempérant à renoncer purement et simplement à l'un des éléments essentiels du réalisme scotiste.

Sexto[2] dixi in[3] nono correlario, quod[4] non stat intellectum perfectum cognoscere aliqua[5] vera[6] contingentia[7] et illorum[8] ad extra non esse productivam[9] perfectam[10] voluntatem[11].

Louis de Padoue fait preuve ici d'une discrétion regrettable. Il nous laisse également ignorer comment il était passé de son troisième corollaire au neuvième, ce que la faculté a jugé répréhensible en ce nouveau corollaire, et la parade qu'il lui serait possible d'opposer à la condamnation. Nous n'avons pas à nous efforcer de suppléer à son silence, mais seulement à tâcher de comprendre sa formule et de savoir si, sur ce point encore, il est tributaire de Jean de Ripa.

Sa thèse est que l'intellect parfait ne peut connaître quelques vérités contingentes sans que la volonté parfaite en soit productive *ad extra*. Réduite à cette formule, la thèse est ambiguë. Elle peut signifier soit la primauté de la connaissance intellectuelle et la consécution nécessaire de la volonté productrice, soit l'impossibilité pour l'intellect divin de connaître du vrai contingent si la production volontaire ne précède son acte de connaissance. Tout ce que nous savons déjà de la doctrine professée par Louis de Padoue recommande cette deuxième exégèse, mais le libellé même de ce corollaire paraît plutôt conseiller la première. Comment choisir, alors que nous ne savons par quelle voie dialectique Louis de Padoue est passé de son troisième à son neuvième corollaire?

(1) Cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 239 : « Paris soll bis zur Zeit Buridans, also bis gegen 1362 realistisch gewesen sein ; dann war es nominalistisch bis 1407... »

2 item *a:* 6[a] *e* 3 *om. a* 4 dixi — (5) — quod *om. e* 5 *om. a e p* 6 *om. p* 7 *om. p* : ad extra *add. e* 8 istorum *p* 9 n. e. p. ad ex. *e* 10 -tionem *e* 11 id est voluntatem dei *add. e.*

En consultant Jean de Ripa. Ce n'est pas assurément sous sa plume que l'on pourrait espérer retrouver telle quelle la formule de Louis de Padoue : il n'est pas coutumier de telles maladresses. Mais c'est lui qui fixe notre interprétation en enseignant qu'un tel acte d'intellection présuppose une prédétermination intrinsèque de la volonté :

Utrum intellectus divinus ex sola determinatione voluntatis divine contingentia vera sciat?... Intellectus divinus respectu cujuslibet veri contingentis de creatura habet evidentem notitiam ex sola predeterminatione intrinseca voluntatis. Probatur : nam omnis ratio que est evidentia intellectui divino de tali vero, est ratio contingens ut sic : igitur est a voluntate divina ut principio libero et per consequens, cum in tali ratione sit prima contingentia, sequitur quod hujusmodi ratio est predeterminatio intrinseca voluntatis divine, immo prima determinatio voluntatis[1].

Patet quod intellectus divinus determinatur quodammodo antecedenter et causaliter per voluntatem divinam ad hujusmodi vera, et actus voluntatis ad extra isto modo respicit principium volitivum ut causam, et idem actus est causa quare intellectus divinus scit plus unum verum contingens quam suum contradictorium[2].

Par conséquent, à moins de supposer que Louis de Padoue aurait modifié du tout au tout sa position fondamentale entre son troisième et son neuvième corollaire, c'est encore Jean de Ripa qui le guide et qui nous dispense d'hésiter sur le sens de cette proposition.

7[3] Item dixi in X°[4] correlario[5] quod[6] perfectus intellectus ad esse peccati ut peccatum est, non potest immediate applicari cognoscitive, et[7] quod ex isto sequitur finaliter quod[8] peccatum esse vel deformitatem anime non est propria[9] aliqua veritate verum. Primum est male dictum et falsum, quia ad hoc sequitur intellectum[10] divinum[11] non cognoscere aliqua[12] peccata aut voluntatem divinam esse eorum productivam, quorum utrumque est falsum[13]; 2m fuit alias condempnatum. Et alia correlaria pro quanto[14] cum[15] primo conveniunt[16] falsa sunt et male sonant.

La thèse initiale de Louis de Padoue avait fait preuve, entre ses mains expertes, d'une belle fécondité. Elle avait engendré dix corollaires, et même davantage, puisque nous sommes ici informés qu'une fois ce dixième corollaire déduit, il n'avait pas tari la veine créatrice du dialecticien : d'autres l'avaient suivi, dont nous ignorerons toujours le nombre. Mais nous savons que tous ont été balayés d'un revers de main par la faculté. Tous, dans la mesure même où ils s'accorderaient avec celui qu'ils développaient[17],

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 39, a. 1 et c. 7, fol. 324 d et 326 a (cf. *Concl.*, p. 232); cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 46, 52.

(2) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 39, a. 2, fol. 329 c (cf. *Concl.*, p. 234); cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 72-75.

3 7a *e* 4 10 *a* 5 *om. a* 6 Item — (6) — quod *om. e* 7 et — (61) — sonant *om. e* 8 *om. a* 9 proprie *ap* 10 *om. a* 11 Deum *a* 12 *om. ap* 13 f. e. *ap:* et *ad. a* 14 eo *a* 15 quod *a* 16 consequuntur *vid. a.*

(17) *Cum primo*, dit le texte. Il est impossible de comprendre : « avec le premier corollaire », puisque celui-ci a échappé à la condamnation. *Primo* renvoie ici soit au *primum* qui précède et qui vient d'être qualifié dans les mêmes termes, c'est-à-dire à

ont été jugés faux et malsonnants. Que disait donc ce corollaire, père maudit d'une lignée maudite ?

Il appliquait au problème du péché les notions déjà élaborées au sujet de la connaissance que Dieu peut avoir des réalités contingentes, et il soutenait que l'intellect parfait ne peut s'appliquer immédiatement de façon cognitive à l'être du péché en tant qu'il est péché. De là résulte finalement, ajoutait-il, que la proposition : *le péché ou la déformité de l'âme est*, n'est vraie d'aucune vérité propre. La faculté ne s'est pas inclinée devant le caractère impérieux de cette dialectique. De ces deux thèmes complémentaires, elle a fait son septième article. Le premier, elle l'a réprouvé comme vicieux non seulement dans la forme mais dans le fond. Elle a pris la peine d'expliquer pourquoi. Si Louis de Padoue disait vrai, il s'ensuivrait ou bien que l'intellect divin ne connaît pas certain péché, ou bien que la volonté divine le produit, ce qui est également faux. Louis de Padoue n'hésite pas à en tomber d'accord. Rien de plus remarquable, rien de plus stimulant pour nous que la façon dont la faculté a réagi au deuxième thème. Elle n'a eu rien d'autre à dire à son sujet sinon qu'il avait été déjà condamné. A ce rappel, Louis de Padoue n'a rien eu à objecter. Il souligne, hélas ! notre ignorance. Nous ne savons ni où ni quand cette proposition a été censurée. A ma connaissance, aucune des listes d'articles prohibés à Paris ne contient cette thèse, ni quoi que ce soit d'équivalent.

Mais ce qui est hors de doute, c'est qu'en soutenant l'un et l'autre thème, Louis de Padoue ne faisait que répéter Jean de Ripa. Le premier, en effet, comprime en une formule concise, et par conséquent un peu trop dure, une théorie de l'impossibilité de la connaissance immédiate du péché par Dieu qu'expose, en la justifiant métaphysiquement, un texte fort étendu dont je ne puis donner ici que l'essentiel :

Et ideo omnis ratio divina necessaria vel contingens que determinat antecedenter hujusmodi rationes essentiales ad posse esse est ratio cognoscendi a priori, licet non immediate, hujusmodi incommunicabiles rationes ita quod, sicut in divinis rationes suppositales non sunt ex se intelligibiles sed in rationibus essentialibus, ita rationes incommunicabiles creaturarum solum in rationibus causalibus et exemplaribus rationum essentialium sunt intelligibiles. Eodem autem modo quo dictum est de rationibus positivis incommunicabilibus dicendum est de difformitatibus creaturarum et peccatis... Et ex isto modo apparet qualiter hujusmodi difformitates seu carentie que non sunt determinabiles antecedenter et causaliter ab intellectu divino, nec proprie relucent in divina essentia. Non enim habent ibi rationem propriam cognitivam. Intelliguntur tamen ab intellectu divino quoad omnem conditionem ipsorum contingentem vel necessariam eque intense sicut alia immediate relucentia[1].

Le second suit encore de plus près sa source. Il dérive en effet littéra-

la première partie du dixième corollaire, soit à ce dixième corollaire tout entier, considéré comme le premier d'une nouvelle série.

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 3, c. 4, *dubium*, fol. 322 c (cf. *Concl.*, p. 231). On trouvera le contexte largement cité par H. Schwamm, p. 35-41 ; ceci, p. 38.

lement du Commentaire de Jean de Ripa, où il est formulé exactement dans le même contexte :

Aliqua sunt vera contingentia que intellectus divinus non novit : igitur etc. Consequentia patet, et antecedens probo : nam peccatum esse vel fore intellectus divinus non novit : nichil enim intellectus divinus novit extra se, aliter Deus esset causa peccati : igitur etc[1].

Et si queratur a me numquid peccatum esse sit verum vel non ; si sic : igitur verum a prima veritate ; si non : igitur ut scitum ab intellectu divino. Eodem eque modo si queratur utrum peccatum esse reluceat in divina essentia vel non ; si sic, et nil relucet in ipsa nisi velut in representativo priori et causali : sequitur quod est causa peccati ; si non : igitur intellectus divinus non intelligit peccatum esse ; nil enim intelligit nisi per suam essentiam ut rationem cognoscendi. Ad istas rationes respondeo. Ad primam, dico quod *peccatum esse* non est proprie verum, quoniam quidquid est verum proprie vel est verum intrinsece vel denominative extrinsece aliqua veritate propria et representativa distincta in divina essentia. Sed *peccatum esse* non est verum aliquo istorum modorum. Dico igitur hoc admittendo : ipsum non est verum veritate causali et determinativa alicujus previi ex quo necessario sequitur peccare : et isto modo concedo quod *peccatum esse* est verum et prima veritate non verum causali respectu peccare, sed respectu talis previi ex quo necessario consurgit peccare. Ad 2^{m}, dico quod peccatum esse non relucet proprie in divina essentia, quoniam nec habet ibi rationem propriam representativam, sed solum rationem illius previi que est ratio cognoscendi immediate hujusmodi previum et ex consequenti ipsum peccare : que ratio quamvis sit communis, tamen causalis est respectu talis previi et non respectu peccare, ut dictum est. Sed de hoc diffusius alias[2].

Et ideo dico quod peccatum esse vel fore non est proprie verum, et per consequens nec scitum nec dictum nec volitum a Deo[3].

La question reste donc de savoir si Jean de Ripa, qui ne reculait pas devant de telles audaces, s'est emparé d'une notion déjà déclarée suspecte afin de la transposer sur un plan où il la rendrait innocente — mais alors, il semble qu'il aurait dit expressément ce qu'il faisait —, ou s'il a existé, entre la publication de son Commentaire et les vespéries de Louis de Padoue, un *articulus parisiensis*, comme aimait à s'exprimer Gerson, qui nous demeure inconnu et qui n'aurait pas eu un grand retentissement, puisque Louis de Padoue l'aurait reproduit tel quel et sans nuances, à moins qu'il ne se soit précisément flatté d'opérer, grâce à la doctrine de Jean de Ripa, un sauvetage que son maître n'aurait pu se proposer d'accomplir.

(8)[4] Item[5] in 2° correlario 2e suppositionis dixi, quod[6] stat aliquid esse immensum actum[7] et tamen[8] in[9] illo, quod sic actuat[10] nullam ponere perfectionem[11] simpliciter. Magistri[12] nostri[13] illum modum loquendi non approbant, scilicet quod Deus actuetur, sicut nec illum quod Deus[14] immutetur[15].

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, obj. 3, fol. 319 a (cf. *Concl.*, p. 229).

(2) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 3, fol. 322 d, cité par H. Schwamm, p. 40, « Duae parvæ quæstiones de peccatis ».

(3) Jean de Ripa, I *Sentent.*, d. 39, a. 2, fol. 330 a-b (cf. *Concl.*, p. 234).

4 8^{a} *e* 5 *om. a* 6 Item — (8) — quod *om. e* 7 a. i. *a e* 8 cum *p* 9 *om. p* 10 actuare *p* 11 probationem *p* 12 magistri — (17) — immutetur *om. e* 13 mei *vid. p* 14 *om. p* 15 -taretur *p*.

Tout n'était pas mauvais dans le texte de Louis de Padoue, puisqu'il ne reste aucune trace, en cette *revocatio*, ni de sa seconde *suppositio* ni de son premier corollaire. Le second s'est rangé de lui-même dans la catégorie des défaillances terminologiques. C'était bien la censure la plus bénigne possible, car Louis de Padoue, poursuivant son examen des paradoxes inhérents à l'application des notions humaines à l'essence divine, y avait soutenu qu'il existe un acte immense qui pourtant ne met aucune perfection proprement dite dans l'être qu'il actue de la sorte. Or, en parlant ainsi, il s'exprimait en langage ripien, car c'est Jean de Ripa qui réserve comme spécificatrice de l'essence divine l'épithète d'*immense*. Assez bien informés pour ne s'y point tromper, les maîtres parisiens ont bien vu qu'il s'agissait de Dieu, et, de même qu'ils ont blâmé l'expression *Dieu est changé*, de même ils réprouvent l'expression *Dieu est actué*.

Si Jean de Ripa était demeuré une autorité à Paris, Louis de Padoue aurait pu se justifier aisément en alléguant sa source :

Stat aliquid esse immensum formaliter, secundum propriam et formalem suam denominationem, et tamen non ex hoc ponere aliquam perfectionem[1].

Mais, s'il avait opéré lui-même ce rapprochement, Louis de Padoue aurait fait éclater à la fois sa dépendance et le mauvais aloi de son originalité. Frappé par la distinction que décelait Jean de Ripa entre l'immensité d'un être et la perfection qu'il possède ou qu'il communique, il l'a aussitôt transposée sur un plan où elle prend figure de monstre métaphysique. En substituant à l'ordre du *formel-formellement* l'ordre de l'*acte-actuation*, il fait plus que modifier substantiellement la thèse qu'il paraît adopter : il y introduit, d'une main plus maladroite encore que téméraire, cette distinction actuelle et réelle que la notion de *formel* a précisément pour raison d'être d'exclure. Ne comprenant plus la distinction formelle, ce franciscain trahit, en ses points névralgiques, la doctrine du maître dont il s'est nourri.

(9)[2] Item[3] in 4[4] et 5[5] correlariis 2e suppositionis dixi quod[6] perfecta voluntas[7] non intensius diligit predestinatum quam diligat[8] prescitum, et quod[9] non plus intensive[10]

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 38, q. 2, a. 1, sol. 6ae obj., fol. 321 d (cf. *Concl.*, p. 230), cité par H. Schwamm, p. 30. Le maître s'expliquait aussitôt : « et ita est de velle divino et dicere *ad extra*. Deus enim immense vult ad extra, quidquid vult, et sic etiam dicit, et tamen tale velle vel dicere non dicit aliquam perfectionem in Deo distinctam a perfectione potentie intellective vel volitive ; et hoc est quia nullum dicere finitum creature vel velle continetur perfectionaliter vel causaliter in dicere divino ad extra vel velle : nam non minus voluntas divina contineret perfectionaliter et causaliter omnem creaturam, etsi Deus nichil ad extra actualiter diceret vel vellet ». Si l'on rapproche de ce texte les fragments déjà cités à propos de l'article 4, on constate que le deuxième corollaire de la seconde *suppositio* se rattache étroitement au troisième de la première.

2 9a *e* 3 *om. a* 4 4° *a* 5 5° *a* 6. Item — (10) — quod *om. e* 7 scilicet deus *add. e* 8 -git *a* ; *om. e* 9 *om. e* 10 intrinsece *p.*

diligit se[1], quam diligat[2] dyabolum[3] in esse naturali[4]. Non[5] debui ita[6] dicere[7], quia in auribus[8] audientium male sonant et falsa sunt, cum secundum Augustinum diligere aliquid sit ei velle bonum, et ideo intensius[9] diligere aliquid[10] sit[11] ei majus[12] velle[13] bonum, et ita communiter intelligunt homines.

Avec ce neuvième article, nous restons à l'intérieur de la seconde *suppositio*, mais, omettant son troisième corollaire, nous arrivons aux quatrième et cinquième. Le texte suffit à nous permettre de les restituer ainsi. Quatrième corollaire : *la volonté parfaite n'aime pas avec plus d'intensité celui qu'elle prédestine que celui qui lui est pré-connu*. Cinquième corollaire : *la volonté parfaite ne s'aime pas elle-même avec plus d'intensité qu'elle n'aime le diable en son être naturel*. Ici, Louis de Padoue — il doit l'avouer — ne s'est pas seulement mal exprimé, il s'est trompé. Négligeant une définition augustinienne fondamentale, il a raisonné comme si aimer ne signifiait pas vouloir du bien, et il a paru oublier ce que tout le monde s'accorde à penser, à savoir qu'aimer de façon plus intense, c'est vouloir un plus grand bien.

Le quatrième corollaire dérive, dans une certaine mesure, de Jean de Ripa qui a fourni tout au moins la distinction *prescitum-predestinatum* et l'amorce de la spéculation :

Nam ita stat animam presciti esse nudam substantiam ab omni positivo et privativo intrinseco sicut predestinati vel in puris naturalibus creati vel supernaturalibus sine omni repugnantia se habente ad meritum, sicut fuit de Lucifero prescito : igitur per nichil intrinsecum prescitus repugnanter se habet ad meritum ut sic vite eterne[14].

Quidquid intrinsecum voluntati create requisitum ad esse meriti eque stat de lege communi conferri prescito sicut predestinato, et econverso. Patet : nam dona potissima requisita ad esse meriti sunt vel ipse Spiritus sanctus, si confertur in sua persona, et caritas creata sive gratia, vel alterum ipsorum solum. Sed quodcumque istorum ponatur, eque in regeneratione spirituali confertur prescito sicut predestinato, sicut patet si duo parvuli baptizantur, unus prescitus alter predestinatus[15].

Predestinatio activa divina non est gratificatio creature predestinate excludens aliquo modo demeritum in hujusmodi creatura. Probatur : nam talis creatura per hujusmodi gratificationem non redditur digna aliquo modo vita eterna, nec ex ea sibi vita eterna debetur : igitur etc. Consequentia patet, et antecedens probo : nam talis predestinatus non est ex tali predestinatione intrinsece dignus vita eterna, cum ipsa non gratificet intrinsece, nec extrinsece dignus, quoniam tunc predestinatio faceret vitam eternam debitam sibi in esse debito legis eterne ; et per consequens talis predestinatio est lex eterna de effectu predestinationis. Consequens falsum : nam tunc consimili ratione omnis volitio Dei efficax respectu alicujus ad extra esset lex eterna respectu ipsius, et ita volitio qua vult actum odii divini in Lucifero est lex eterna ad esse talis actus et ad Luciferum agere talem actum, et ita de aliis actibus positivis deformibus ; et per consequens quilibet talis actus juste fit a creatura quoniam conformiter legi eterne : quod falsum est[16].

1 *om. p* 2 *om. e* 3 diab. dil. *p* 4 et sic *add. a* : etc *add. p* 5 Non — (37) — homines *om. e* 6 illa *a* : ista *p* 7 etc *add. p* 8 aure *p* 9 indensus *a* 10 *om. a* 11 *om. a* 12 magis *p* 13 v. m. *ap*.

(14) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 40, q. 2, a. 1, c. 1, *confirmatur*, fol. 336 d (cf. *Concl.*, p. 241).

(15) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 40, q. 2, a. 1, c. 2, fol. 336 d (cf. *Concl.*, p. 241).

(16) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 40, q. 2, a. 3, c. 2, fol. 337 c (cf. *Concl.*, p. 242).

Eque de lege currente stat prescitum mereri vitam eternam sicut predestinatum, et econverso[1].

Le cinquième corollaire présente un air de parenté non moins accusé, mais il évoque une lignée différente de Jean de Ripa et beaucoup plus suspecte que lui. On ne peut le lire, en effet, sans penser aussitôt à l'un des articles qui constituent le catalogue d'erreurs condamnées à Paris et recueillies par Hugolin d'Orvieto en vue de préserver l'Université de Bologne[2] :

Item quod Deo[3] ita infinite ac[4] eternaliter placet ac est[5] infinite perfecte dilectus dyabolus[6] ymo[7] voluntatis ejus actus, qui est odium Dei, sicut infinite et[8] eternaliter placet Deo et est[9] infinite perfecte dilectus unigenitus Deus.

Les différences sont assez manifestes pour qu'il soit superflu de les souligner. Mais un problème, provisoirement insoluble, naît du quadruple fait que cet article est étranger aux deux apologies de Jean de Mirecourt auquel on a cru pouvoir le référer, que le corollaire de Louis de Padoue ne lui est que partiellement semblable, que je n'ai rien trouvé dans l'œuvre de Jean de Ripa qui puisse être tenu, sur ce point, pour la source de Louis de Padoue et que, lorsque le franciscain a cru pouvoir reprendre à son compte des thèses déjà condamnées, la faculté l'a obligé à rappeler cette condamnation antérieure, ce qu'il a fait dans l'article 7, ce qu'il va faire dans les articles 11 et 14, ce qu'il ne fait pas dans l'article 9. D'où la question : quel rapport soutient avec l'article de Hugolin le corollaire de Louis de Padoue ? En dérive-t-il, en est-il la source, tous deux dépendent-ils d'une source commune ?

Il est assez difficile de s'en tenir à la première hypothèse, puisque Louis de Padoue, sur ce point, ne fait allusion à aucune condamnation. La seconde ne serait pas impossible, puisque nous ignorons encore à quelle date Hugolin a dressé son catalogue, ne pouvant assigner à cette rédaction qu'une limite postérieure, c'est-à-dire 1364[10] : mais alors Hugolin aurait singulièrement durci sa source. Si la troisième hypothèse devrait être préférée, il aurait paru à l'Université de Paris, entre 1347 et 1362, un théologien assez audacieux pour renchérir sur Jean de Mirecourt, assez apparenté à Jean de Ripa pour qu'un disciple aussi fidèle que Louis de Padoue ait songé à éclairer par une thèse qui lui était propre un point particulier de doctrine ripienne, mais qui n'aurait pas été condamné avant que cette thèse, adoucie pourtant par Louis de Padoue, ne fût incorporée

(1) JEAN DE RIPA, I *Sent.*, d. 40, q. 2, a. 1, c. responsiva, fol. 337 a (cf. *Concl.*, p. 242).

(2) Ce texte, qu'on lit dans le *Cartulaire*, t. II, p. 612, art. 41, a été mieux édité par F. EHRLE, *I Piu antichi Statuti della Facoltà dell'Università di Bologna* (Bologne, 1932), p. 69. C'est le texte de cette édition que je cite, avec les variantes du Cartulaire *(C)* et du manuscrit B. N. lat. 14.471 = *e*. Pour *e*, fol. 228 c, c'est l'« error 39us ».

3 *om. Ce* 4 et *Ce* 5 etiam *C : om. e :* cuilibet *add. Ce* 6 est *add. Ce :* dy. est dil. *Ce* 7 ratione *C* 8 *om. C* 9 etiam *C.*

(10) Cf. A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 681.

à la révocation de 1362, et dont le catalogue de Hugolin aurait le mérite, tout en devant la connaissance de cette censure au texte même de Louis de Padoue, de nous restituer la teneur originale. Voici malheureusement un cas où il ne suffit certes pas de poser la question pour la résoudre.

(10)[1] Item[2] octavum[3] correlarium[4] fuit tale[5] : Quelibet[6] volicio[7] qua[8] Deus vult a esse non minus formaliter distinguitur a volicione qua Deus vult b esse [quam Deus][9] realiter distinguitur a materia prima. Probavi[10] per hoc quod quelibet volicio qua[11] Deus vult a esse immense distinguitur formaliter[12] a volicione qua Deus[13] vult b esse. Correlarium[14] est falsum, et probacio est[15] erronea, quia non est admittendum qualitercumque, quod in Deo si[n]t[16] plura immensa aut plura esse immensa[17] distincta.

Ce dixième article nous reporte à la fois au huitième corollaire de la deuxième *suppositio* et aux troisième et quatrième articles des *Notulae*[18]. Gerson a été frappé par le caractère inouï d'une distinction formelle ainsi comprise, mais la faculté de théologie s'était contentée d'une censure philosophique, sans dénoncer expressément une nouvelle opposition à la foi catholique, et avait repoussé le corollaire comme faux, sa preuve comme erronée. Renonçant à esquisser la moindre justification, Louis de Padoue enregistre ce verdict. Est-ce encore une fois Jean de Ripa qui est atteint en son disciple ? Gerson n'en doutait pas. L'histoire ne peut qu'en convenir, non sans d'assez sérieuses réserves.

Lorsqu'il professait, en son huitième corollaire, que *toute volition par laquelle Dieu veut que* a *soit ne se distingue pas moins formellement de la volition par laquelle Dieu veut que* b *soit que Dieu n'est réellement distinct de la matière première* ; lorsqu'il prouvait cette thèse en avançant que *toute volition par laquelle Dieu veut que* a *soit se distingue immensément formellement de la volition par laquelle Dieu veut que* b *soit*, Louis de Padoue pouvait nourrir la conviction de rester étroitement fidèle à son maître. Rien, en effet, n'est plus caractéristique de la métaphysique et de la terminologie ripiennes que l'introduction de formalités immensément distinctes à l'intérieur de l'essence divine et que la préférence systématiquement accordée à l'épithète *immense* sur l'épithète *infini* pour qualifier tout ce qui appartient exclusivement à l'essence divine. Rien d'autre part n'est plus habituel à Jean de Ripa que cette sorte d'algèbre métaphysique qui lui permet, beaucoup plus fréquemment qu'il n'arrivait à Duns Scot de le faire, d'alléger son discours par l'emploi des lettres *a*, *b*, *c*... Qu'il suffise de citer un texte entre tous ceux que fourniraient à foison le *Commentaire* ou les *Determinationes* :

1 10[a] *e* 2 *om. a* 3 8[m] *a* 4 c. 8. *a* 5 Item — (5) — tale *om. e* 6 quo — *a* 7 velle *a* 8 qua — (29) — volicio *om. hom. a* 9 *sic C : om. ae* 10 Probavi — (44) — distincta *om. e* 11 *p.* quod deus *lit. scr. a* 12 i. f. d. *ap* 13 *om. ae* 14 illud *add. ap* 15 *om. a* 16 *sic C:* sint *ap* 17 -se *ap:* i. e. *a.*

(18) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 206 et 634. Gerson a dédoublé l'article 10 de 1362, pour constituer son quatrième article anti-ripien avec la deuxième partie de cet article 10 et la rétractation de l'art. 14.

Quelibet hujusmodi rationum (*sc.* in Deo) immense distinguitur formaliter a qualibet altera. Probatur : primo, quia quelibet talis est immensa secundum suam denominationem : igitur immense distinguitur formaliter etc. 2° quia, sicut si .a. esset albedo infinita et .b. nigredo infinita, infinite a.. et .b. contrariantur positive et in infinitum plus quam albedo et nigredo solum finite propter infinitam latitudinem positivi esse per quod .a. contrariaretur .b. et econverso : igitur, si in proposito quelibet hujusmodi rationum ut sic est immensa et per idem formaliter distinguitur, sequitur quod immense correspondet sibi esse positivum et formale distinctivum sui a qualibet alia[1].

Mais le texte même de Jean de Ripa, tel du moins que je le connais, ne permet pas de faire un seul pas de plus en ce sens. Dans son Commentaire, les distinctions 45 à 48, qui traitent *de voluntate divina*, n'introduisent pas le problème de la distinction formelle au sein de l'essence divine, et la distinction 8, qui traite *ex professo* de la distinction formelle, ne s'occupe pas de la volonté. Sauf erreur de ma part, Louis de Padoue s'est donc appliqué, par ce rapprochement même, à faire œuvre originale. Il l'a fait avec la lourdeur de main qui le caractérise. Non content de manier des explosifs, il a pris soin de les faire exploser. L'idée de comparer la distinction entre deux formalités divines à l'écart qui sépare Dieu de la matière première paraît bien lui appartenir, de même que l'application de la distinction formelle ainsi conçue aux volitions divines. Devant un tel éclat, la faculté de théologie se serait difficilement abstenue de le rappeler à l'ordre en lui faisant observer qu'on ne saurait admettre d'aucune façon qu'il y ait en Dieu pluralité d'êtres immenses ou d'êtres immensément[2] distincts. La réaction aurait-elle été la même devant la position ripienne pure? C'est possible. Ce n'est pas sûr. Tout compte fait, et en réservant l'éventualité de nouvelles découvertes chez Jean de Ripa, Gerson, sur ce point, oriente utilement l'histoire en l'invitant à placer Jean de Ripa à la source de la spéculation de Louis de Padoue, mais il l'induit en erreur en l'invitant à rendre Jean de Ripa personnellement et littéralement responsable de l'article 10 condamné en 1362.

11[3] Correlarium nonum[4] fuit[5] : Nullum velle[6] immensum[7] perfecte[8] continet[9] aliquid ad extra producibile. Hec[10] est falsa sicut sonat, quia[11] velle Dei est causa rerum. Item in probatione XI[12] correlarii scripsi, « quod si potencie volitive angeli divina volicio, que est immensa, esset actualis volicio, quod non reputo impossibile[13] : tunc[14] per hujusmodi volicionem », etc. Predictum correlarium[15] nunquam reputabam possibile[16] neque[17] credo me[18] dixisse possibile esse[19], et est erroneum, quia alias fuit

(1) Jean de Ripa, I *Sent.*, d. 8, a. 2, 2a p., c. 3, fol. 189 d (cf. *Concl.*, p. 103).

(2) Il me paraît plus exact de lire, avec les mss *a* et *p* et comme le confirmera l'article 14, *immense* qu'avec le *Cartulaire*, dont je n'ai pourtant pas voulu corriger le texte en le citant, *immensa*.

3 12ª *e:* Item *add. p* 4 *om. a:* 9ᵐ c. *p* 5 c. n. f. *om. e* 6 *iter. a* 7 -se *ap* 8 -tum *a:* goᵗ *add. a* 9 causaliter *add. ep* 10 Hec — (73) — impossibile *om. e* 11 quia — (6) — rerum *om. a* 12 11ᵐᶦ *p: om. cum lac.* 3 *litt. a* 13 et *add. a* 14 tamen *a* 15 caᵐ *p* 16 -lem *p* 16 nec *p* 18 *om. a* 19 e. p. *a.*

reprobatum ac eciam[1] revocatum. Quidquid eciam ex hoc sequitur, in[2] quantum ex illo sequitur, illud est impossibile.

Ce onzième article souffre d'une double défectuosité. Tout d'abord, il mutile l'une des propositions condamnées. En second lieu, il manque de clarté en sa dernière partie.

Lorsqu'il écrit : *predictum correlarium*, Louis de Padoue semble se reporter à l'énoncé du corollaire proprement dit, c'est-à-dire à *Nullum velle*. Selon toutes vraisemblances, c'est pourtant à l'élément de preuve dont il vient de citer le début — *quod si potencie* — qu'il pense, car s'il en était autrement, rien ne serait dit sur cette preuve, tandis que le jugement relatif au corollaire même vient d'être cité. D'autre part, mettant en œuvre une notion d'angélologie, ce fragment de preuve ne peut être comparé à des textes de Jean de Ripa relatifs au même sujet, puisque c'est au deuxième livre des *Sentences* qu'il est traité des anges et que les fragments de réportations conservés ne contiennent rien à cet égard.

Sous cette double réserve, les observations suivantes paraissent légitimes. Si nous isolons l'énoncé même du neuvième corollaire, nous obtenons cette thèse : *aucun vouloir immense de la volonté parfaite ne contient à titre de cause quelque chose de produisible ad extra*. Nouveau paradoxe. A prendre cette formule à la lettre, a déclaré la faculté, elle est fausse ; car c'est le vouloir de Dieu qui est la cause des choses. Docile, Louis de Padoue n'ergote pas. C'est qu'il est plus avide de chaire magistrale que d'inflexible fidélité à son maître. Car enfin, n'aurait-il pu prier ses censeurs d'être attentifs à une nuance terminologique non négligeable ? Assurément, les grands scolastiques ont enseigné, il ne l'ignore pas, que la volonté de Dieu est la cause des choses ; mais ils ont dit : *voluntas Dei est causa rerum*[3], ils n'ont pas dit que la cause des choses fût le *velle divinum*. Ils ont donc laissé, semble-t-il, la voie ouverte à un approfondissement ultime qui, distinguant techniquement le *velle* de la *voluntas*, attribuerait la causalité *ad extra* à la *voluntas* tout en la refusant au *velle*.

C'est du moins ce qu'avait cru Jean de Ripa. Définissant le *velle* comme l'*actus volendi*, et cet acte de vouloir comme la prédétermination intrinsèque de la volonté[4], il avait pu légitimement élaborer toute une doctrine nuancée sur la causalité et la non-causalité de cette détermination intrinsèque[5], que Schwamm, sous la dictée de Jean de Bâle, a pu très heureusement résumer en ces termes :

1 quidem *add. p* 2 in-(6)-illud *om. a.*

(3) Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I, q. 19, a. 4 ; Saint Bonaventure, I *Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1.

(4) Cf. Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 39, a. 1, c. 4, fol. 325 b (cf. *Concl.*, p. 232) : « Voluntas divina respectu cujuslibet effectus producibilis ad extra est intrinsece predeterminabilis per actum volendi vel nolendi, seu nelle vel nolle ».

(5) Cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 76, divisant l'article 3 de la dist. 39 (*Concl.*, p. 234-235) : « Articulus servato ordine auctoris, apte potest dividi in tres partes : 1. Quomodo

Velle divinum (stricte sumptum ut determinatio voluntatis divinae ad agendum) non est *causale* scil. ad posse esse effectus vel, quod est idem, non est *ratio activa* ad extra, sed *applicat* tantum vim activam seu causalem voluntatis ad agendum[1].

Les fragments du Commentaire du livre II des *Sentences* conservés par les manuscrits de Bruxelles et de Madrid prouvent que Jean de Ripa considérait cette distinction comme très féconde et lui faisait jouer un rôle essentiel dans sa doctrine de la création[2], mais ils ne suffisent pas à nous montrer comment Louis de Padoue pouvait continuer à suivre son maître en prouvant cette thèse par un recours au rapport qui peut exister entre la volition divine et la puissance volitive de l'ange[3]. Il n'y a peut-être pas lieu de nous en affliger outre mesure, puisque Louis de Padoue repousse avec force l'accusation d'avoir considéré comme possible l'hypothèse ainsi formulée. Cependant, le motif qui l'oblige à un rejet si complet est pour nous d'un intérêt d'autant plus vif que l'hypothèse en question semblait bien étendre à un problème d'angélologie une des notions le plus attentivement élaborées par Jean de Ripa. L'idée que l'immense volition divine pourrait être volition actuelle de la puissance volitive de l'ange est aussi proche que possible de la thèse communément attribuée à Jean de Ripa sur le statut des facultés humaines au sein de la béatitude. Nous savons maintenant que cette interprétation traditionnelle est, quant à l'essentiel, erronée. Louis de Padoue serait-il le premier responsable de cette méprise ? Il affirme, en tout cas, que l'hypothèse qu'on lui impute gratuitement a déjà été condamnée et même rétractée. Où ? Quand ? Par qui ? Nous l'ignorons.

(12)[4] Item dixi in tercio[5] correlario tercie supposicionis[6] quod[7] peccatum esse perfecta[8] voluntas[9] non potest immediate nolle. Et[10] in alio[11] : quod peccatum[12]

determinatio divina *non* sit causalis ; 2° quomodo sit causalis ; 3° qua mensura seu sub quo gradu sit causalis ».

(1) H. Schwamm, *o. c.*, p. 217, qui détermine ainsi très exactement la zone du Commentaire dont il dégage le sens : « Cf. Ripa, dist. 39, art. 3 I^a pars, concl. 1-4 ; II^a pars, concl. 1-3 », et dont il cite, p. 76-81, les passages les plus importants (cf. *Concl.*, p. 214-216).

(2) Cf. *Concl.*, p. 267-269.

(3) Un argument d'angélologie paraît dans l'explication donnée par Jean de Ripa de la première conclusion du premier point de l'art. 3 (fol. 28 r, *Concl.*, p. 269), mais il s'agit de tout autre chose : « Conclusionem sic intelligo quod cum dico : voluntas divina vult .a. effectum, illud velle non est ratio formalis determinativa qua voluntas Dei agit .a. et sic patet ; si queratur numquid angelus sit causativus ad extra, respondetur communiter quod non est activus ad extra nisi per intellectum et voluntatem : igitur per intelligere et velle. Sed illud velle et intelligere est quoddam accidens activum : ideo non potest esse productiva alicujus forme substantialis, quia accidens non potest esse ratio producendi substantiam. Volo igitur ostendere quod velle divinum determinativum ad extra non est activum ad extra, quia per nullum tale velle voluntas est potens formaliter agere, igitur etc ».

4 13^a *a* 5 13° *a* 6 in t. c. t. s. dixi *a* 7 Item — (8) — quod *om. e* 8 peccatum *e* 9 scilicet *add. e* : deus *add. ae* 10 etiam *add. a* 11 14^a *add. et divid. e* 12 q. p. *om. a*

non est immediate odibile a perfecta voluntate[1]. Iste[2] male sonant et discordant dictis Scripture et[3] doctorum[4]. Hoc autem[5] intuli ex duobus[6] correlariis : quorum unum fuit : quod[7] perfecta voluntas quidquid extrinsecum[8] potest immediate nolle potest immediate[9] velle, et econverso[10] ; aliud fuit[11] : quidquid[12] perfecta[13] voluntas[14] potest immediate nolle, potest immediate[15] efficere, que[16] applicata ad peccatum formaliter[17] sumptum[18] falsa sunt et male sonant.

En ce douzième article, exceptionnellement complexe, Louis de Padoue ramasse sans doute tout ce qui, dans sa troisième *suppositio*, concernait les rapports du péché et de la volonté divine. C'est pourquoi nous voyons ici amalgamés non seulement le troisième et le quatrième ou cinquième[19] corollaires de cette *suppositio*, mais deux autres encore où il n'est pas imprudent de reconnaître le premier et le second, puisque les deux autres en dérivent. *La volonté parfaite ne peut nouloir immédiatement que le péché soit*, disait le troisième corollaire. *Le péché n'est pas immédiatement haïssable par la volonté parfaite*, ajoutait l'autre. De deux points de vue opposés et complémentaires, ce sont les conséquences d'un seul et même principe qui se trouvaient ainsi déduites, à savoir l'impossibilité d'un rapport immédiat entre la volonté parfaite et le péché. Mais, avant même de remonter à la source de cette double erreur, Louis de Padoue doit reconnaître que ces deux corollaires sont non seulement inacceptables en leur formulation, malsonnants, mais contraires à l'Écriture et aux docteurs, ou bien, selon une variante importante, aux Saints. Cela dit, il peut aller plus loin, ou plus exactement remonter le courant dialectique auquel il s'était abandonné sans méfiance, et déceler dans les deux premiers corollaires de cette même *suppositio* la cause immédiate de son aberration. Le premier avait posé en thèse que tout ce que la volonté parfaite peut nouloir immédiatement *ad extra*, elle peut le vouloir immédiatement, et réciproquement. Progressant hardiment dans le même sens, le second n'avait vu aucune difficulté à tenir pour établi que tout ce que la volonté parfaite peut nouloir immédiatement, elle peut l'accomplir immédiatement. C'était pourtant s'engager sur une voie périlleuse, puisqu'il résultait de ce principe que, sous peine d'admettre que la volonté divine puisse accomplir immédiatement le péché, on devait nier que la volonté divine puisse nouloir immédiatement que le péché soit. La même logique qui reliait le troisième corollaire au second obligeait la faculté à englober dans la même censure la conséquence et le principe.

1 idest *a:* deo *add. e* 2 Iste — (18) — fuit *om. e* 3 Sc. et dic. *e* 4 sanctorum *ap* 5 *om. p* 6 2bus *p.* tribus *lit. scr. p* 7 15ª *add. e* 8 intrin- *a* 9 n. p. i. *om. p* 10 contra *aep* 11 a. f. *om. et* 16ª *add. e:* quod *add. ap* 12 quam *a* 13 *om. ap* 14 ipsa *a: om. p* 15 n. p. i. *om. p* 16 que — (11) — sonant *om. e* 17 forᵐ *a* 18 et *add. p.*

(19) On ne peut, ce semble, hésiter qu'entre ces deux corollaires, puisque l'article suivant rétractera le sixième. Il paraît peu probable que la *revocatio*, qui suit constamment l'ordre des vespéries, saute ici par-dessus ce sixième corollaire pour y revenir ensuite.

Mais, tandis qu'il déférait à cette condamnation globale, Louis de Padoue pouvait se retourner intérieurement contre son maître et, tout en se mordant les doigts de l'avoir dépassé, lui reprocher de lui avoir fourni les principes mêmes de son égarement. Il l'avait dépassé, me semble-t-il, en son premier corollaire, car je ne l'ai pas retrouvé à la lettre dans le texte de Jean de Ripa ; mais qui eût pu l'empêcher de pousser jusque-là sa pointe après avoir médité sur l'article de la distinction 47 où Jean de Ripa avait traité en symétrie parfaite du *velle-nolle ad extra* ? Qu'il suffise de citer ces deux conclusions :

Non respectu cujuslibet positivi esse in creatura Deus potest habere immediatum velle. Non respectu cujuslibet positivi esse in Deo ad extra Deus potest habere immediatum nolle[1].

Mais le deuxième corollaire, pivot de son argumentation, principe de sa dialectique, c'est littéralement que Jean de Ripa le lui avait fourni :

Item, quia voluntas divina est semper efficax in volendo et nolendo, ideo nichil potest velle vel nolle, quod non potest immediate efficere[2].

Jean de Ripa, il est vrai, avait ajouté quelques explications qui ne nous paraissent pas superflues[3]. Peu enclin à arrondir les angles, Louis de Padoue semble n'en avoir rien retenu. C'est qu'au fond aucune exégèse n'avait émoussé l'arête de la pensée ripienne, puisque la même source lui avait offert, identiquement quant au sens et presque quant à la lettre, l'énoncé de son troisième corollaire :

Respectu nullius deformitatis Deus potest habere immediatum nolle[4],

et qu'il s'est borné à transposer en termes scripturaires de *haine* ce que deux autres conclusions du même article lui avaient appris en langage métaphysique de *nouloir* :

Respectu nullius deformitatis Deus potest habere infrustrabile nolle immediatum. Aliquid est in se purum malum, et tamen non immediate nolibile a voluntate divina[5].

Nous pouvons passer au treizième article :

(1) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 47, a. 4, c. 1 et 2, fol. 346 a (cf. *Concl.*, p. 262) ; cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 134.

(2) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 47, a. 4, c. 7, fol. 346 b (cf. *Concl.*. p. 263) ; cf. H. Schwamm, p. 135.

(3) Cf. H. Schwamm, p. 135, continuant la citation : « Preterea quodlibet posse Dei ad extra est ex se contradiccionis ; igitur quodlibet posse Dei, quod est ad esse alicuius obiecti ad extra, est ad non-esse et e contrario. Sed nullum posse Dei est immediate ad esse culpe. Ergo nec ad non-esse. Ergo nec aliqua determinacio efficax potest correspondere voluntati divine immediate terminata ad esse sive ad non-esse culpe, cum omnis talis determinacio sit respectu alicuius posse ex se indifferentis ».

(4) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 47, a. 4, c. 5, fol. 346 b (cf. *Concl.*, p. 263) ; cf. H. Schwamm, p. 134.

(5) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 47, a. 4, c. 6 et 7, fol. 346 b (cf. *Concl.*, p. 263) ; cf. H. Schwamm, p. 134-135.

(13)[1] Item[2] 6m correlarium[3] fuit, quod[4] quodlibet extrinsecum perfecte voluntati eque ab ipsa est odibile, sicut diligibile, et econtra. Ista[5] proposicio est erronea et repugnare videtur[6] bonitati divine.

Dans ce sixième corollaire, l'indétermination de la volonté divine à l'égard de tout ce qui lui est extérieur était portée à son comble. Erronée, parce que contraire, au moins en apparence, à la bonté divine, cette proposition porte la griffe de Louis de Padoue. Jusqu'à plus ample informé, je crois pouvoir dire, en effet, que Jean de Ripa ne lui avait rien enseigné de tel. Seul, me semble-t-il Louis de Padoue s'est cru autorisé à penser que tout ce qui est extrinsèque à la volonté parfaite est également haïssable ou aimable par elle, et réciproquement. Quelle que fût sa confiance en sa dialectique, Jean de Ripa avait un autre respect de l'objet.

Voici enfin le quatorzième article. Il n'est pas le moins significatif, et il nous ramène à Gerson :

(14)[7] Item[8] 2a[9] conclusio[10] mea fuit[11] : evidencie ad contradictoria in intellectu divino formaliter[12] immense distinguuntur, et immense formaliter[13] repugnant[14]. Dixi in probacione, quod quelibet earum est immensa. Nunc dico quod conclusio ista[15] cum sua probacione et suis[16] correlariis male sonant quantum[17] ad hoc, quod designant[18] in Deo esse plura esse et immense distincta, quod jam fuit hic et superius reprobatum. Quantum[19] eciam ad hoc quod[20] dixi[21] « immense formaliter[22] repugnant », male sonat quia per[23] hoc datur intelligi quod repugnancia sit intrinsece in Deo.

Sa première *conclusio* dialectiquement épuisée, Louis de Padoue avait consacré la deuxième à définir le statut métaphysique des contradictoires dans la connaissance qu'en a l'intellect divin. A cette fin, il avait soutenu que les *évidences relatives aux contradictoires dans l'intellect divin se distinguent immensément formellement et sont immensément formellement opposées.* Il n'avait pas eu besoin d'autre preuve que d'une notion typiquement ripienne : *chacune d'elles est immense.* Mais c'était se mouvoir dans le même cercle que l'article 10. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que cette deuxième conclusion, appuyée de sa preuve et escortée de ses corollaires — qu'on nous laisse ignorer — ait été jugée malsonnante. Déférent jusqu'au bout, Louis de Padoue fait sienne la censure, non sans se croire autorisé à la limiter strictement. Selon lui, elle ne condamne ses expressions que dans la mesure où elles signifieraient pluralité d'êtres, et d'êtres immensément distincts, en Dieu. Mais s'il entend tenir hors de la réprobation officielle toute la zone de son texte sur laquelle elle ne porte pas directement, il ne peut s'empêcher d'insister sur les derniers mots de sa conclusion, ceux peut-être auxquels il tenait le plus. Il le fait parce que ces trois mots,

1 17a *e* 2 *om. a* 3 C. 6. *a* 4 *om. a:* Item — (5) — quod *om. e* 5 hec *a:* Ista — (9)— divine *om. e* 6 ut sic *add. p.*
7 18a *e* 8 *om. a* 9 secunda *p* 10 c. s. *p* 11 Item — (5) — fuit *om. e* 12 form *a* 13 *om. a* 14 *hic desinit e* 15 illa *a:* i. c. *ap* 16 *om. a* 17 Q- *p:* quantum — (20) — reprobatum *om. a* 18 -at *p* 19 etiam *add. p* 20 et *p* 21 dicitur *a:* etiam *add. a: om. p* 22 *om. ap* 23 *om. a.*

per hoc datur, invitent fatalement au contresens. Une telle formule, de soi, donne à entendre qu'une opposition est intrinsèque à Dieu.

De cet ensemble assez complexe, Gerson n'a dégagé que le point central pour le fondre avec la deuxième partie de l'article 10 et en constituer le quatrième et dernier article de son petit dossier anti-ripien[1]. Ce faisant, il réunissait très légitimement des textes apparentés, mais il donnait de surcroît à l'un des aveux de Louis de Padoue une profondeur historique qui fait surgir un nouveau mystère à la fin de cette *revocatio*.

Lorsque l'auto-critique dirigée de Louis de Padoue le contraint de reconnaître que le bloc dialectique organisé autour de sa deuxième conclusion inclut en Dieu une pluralité d'êtres immensément distincts, il ajoute cette incise plus énigmatique encore que remarquable : *quod jam fuit hic et superius reprobatum*. Que veut-il dire? A n'en pas douter, il veut dire que cette thèse a déjà été condamnée. Mais il semble bien vouloir dire, puisqu'il coordonne *hic* et *superius*, qu'elle l'a été deux fois : une fois *hic*, une fois *superius*. Que signifient ces deux adverbes? Peut-on leur donner un sens satisfaisant sans sortir des limites de la présente *revocatio*?

Si l'on reste à l'intérieur de ce texte, *superius* est immédiatement intelligible : nous sommes ainsi reportés à l'article 10. Mais alors, que signifie *hic*? *Hic*, dans ce cas, ne pourrait désigner que l'article 14 même : que faire alors de *jam*? Louis de Padoue ne peut vouloir dire que ce thème a déjà été condamné dans cet article même, au moment précis où il l'énonce, et d'ailleurs sans le condamner avant la formule même qui rappelle cette condamnation. On ne saurait donc se contenter de la solution qui traiterait ces deux adverbes comme s'ils déterminaient le même instant et le même texte. Selon toute vraisemblance, *hic* renvoie à l'article 10 ; *superius* oblige à remonter dans le temps et dans l'espace au delà de ce texte, jusqu'à un autre jugement. Lequel?

Peut-être ne s'agit-il que de l'examen des vespéries préalable à la présente rétractation. Peut-être s'agit-il d'une autre censure qui aurait atteint un autre docteur. Gerson nous inviterait même à préciser : ne s'agirait-il pas de Jean de Ripa?

Car, en arrivant au terme de sa rétractation, Louis de Padoue n'est pas encore sorti de l'école qui l'a formé. Les dernières thèses relevées et condamnées chez lui par la faculté proviennent de la même source. Ce qu'il se voit contraint, jusqu'au bout, à désavouer avec le chancelier et ses collègues, ce sont des textes de Jean de Ripa dont sa méditation avait tiré des conséquences normales ou abusives, mais dont il est surprenant qu'il n'ait jamais révélé le rôle et la responsabilité. Qu'il suffise d'ajouter ici au texte cité à propos du dixième article ce fragment significatif :

Rationes formaliter contrarie possunt esse Deo intrinsece. Probatur : nam alique sunt signabiles rationes contrarie formaliter quarum quelibet potest esse Deo intrin-

(1) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 206 et 634 ; et *supra*, p. 152.

seca. Dico ergo quod, licet quelibet ratio Deo intrinseca sit realiter necesse esse, alique tamen sunt secundum formale esse contingentes, aliter oporteret dicere quod nullum contingens est scibile vel volibile a Deo, sicut deductum fuit dist. 38ª. Sicut ergo Deus intrinsece vult .a. contingens et tale velle est realiter absolute necessarium, licet non formaliter quoniam non in eo quod velle seu in eo quod determinativum intrinsece voluntatis divine, ita stat aliquas rationes determinativas voluntatis divine, secundum id quod determinative sunt, esse formaliter contrarias et tamen quamlibet illarum esse entitatem absolute necessariam, immo et esse omnino idem realiter[1].

Mais justement cette rectification ultime, survenant après des formules si audacieuses et s'efforçant de les mettre au point par la proclamation de l'absolue identité réelle, suffit à faire éclater le contraste entre le disciple et le maître sur les points les plus délicats et à dissuader de penser que Jean de Ripa en personne aurait été directement condamné. D'ailleurs, Gerson ne le suggère pas. Son témoignage ne vise que le texte de 1362; il n'y a donc pas lieu de penser qu'il parle d'une condamnation portée un peu plus tôt, la même année, contre des proprositions extraites du Commentaire de Jean de Ripa.

Laissons donc ouvert le problème de savoir à quoi fait allusion Louis de Padoue lorsqu'il parle d'une condamnation survenue *superius*, et concluons cette enquête d'abord par un tableau qui enregistre ses résultats en classant les articles de Louis de Padoue selon l'ordre de leur indépendance croissante à l'égard de Jean de Ripa, puis en précisant les points principaux qui paraissent définitivement acquis.

Articles de 1362	*Articles cités par Gerson*	*Censure*	*Source chez Jean de Ripa, I Sent.*,
1		sans qualification	dist. 45, art. 1, conc. 1.
2		expression vicieuse	d. 47, a. 3, c. 1.
3	2	contraire à la foi	d. 12, a. 3, c. 3. d. 38, q. 2, a. 1, c. 7, 8, 10. d. 39, a. 1, c. 4. a. 4, c. 2.
4		sans qualification	d. 38, q. 2, a. 1, *contra ult. c.*
12		malsonnant, faux, contraire à l'Ecriture et aux docteurs	d. 47, a. 4, c. 7 et 5, *et dérive des* c. 1, 2, 6, 7.
14	4	malsonnant, déjà condamné	*dérive, sans précaution, de* d. 8, a. 2, c. 3, et d. 47, a. 1, c. 4.
6		sans qualification	*dérive, en l'aggravant, de* d. 39, a. 1 et c. 7, a. 2.

(9) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 47, a. 1, c. 4, fol. 345 c (cf. *Concl.*, p. 261).

Articles de 1362	*Articles cités par Gerson*	*Censure*	*Source chez Jean de Ripa, I Sent.,*
7		mal dit, faux, malsonnant, en partie déjà condamné	*prolonge et durcit* d. 38, q. 2, a. 3, c. 4, *dubium.*
10	3, 4	faux, erroné	*prolonge et aggrave* d. 8, a. 2, II, c. 3.
11		erroné, impossible, déjà condamné et rétracté	*exagère* d. 39, a. 3.
5	1	contraire à la foi	*majore lourdement* d. 8, a. 2, c. 3, et *s'inspire peut-être des Determinationes,* q. I, a. 3, c. 6.
8		expression vicieuse	*transpose en monstruosité métaphysique* d. 38, q. 2, a. 1, ad 6.
9		malsonnant, faux	*apparenté à* d. 40, q. 2, a. 1, c. 1-2 ; a. 3, c. 2.
13		erroné	*prolonge l'art.* 9, *mais paraît étranger en tant que tel à Jean de Ripa.*

Le bilan est significatif. Dès que l'histoire renonce aux analogies superficielles pour considérer le sens exact des textes, le témoignage de Gerson devient décisif. La rétraction imposée en 1362 à Louis de Padoue est tellement liée à la doctrine de Jean de Ripa qu'une conclusion s'impose. Nous continuons à ignorer si, en condamnant le disciple, le chancelier Grimerio Bonifacio et la faculté de théologie de Paris entendaient frapper le maître, ou, au contraire, s'ils tenaient Jean de Ripa pour innocent des excès de Louis de Padoue. Le texte de la révocation restant muet sur ce point et toute trace ayant disparu des débats ou de la sentence qui l'ont précédée, nous ne pouvons savoir si Gerson s'est borné à enregistrer un verdict explicite de son prédécesseur ou si, en vertu de sa connaissance personnelle des textes, il a été le premier à désigner Jean de Ripa comme l'auteur responsable des quatre articles le plus sévèrement notés en 1362. Ce qui est hors de doute, c'est que l'on tient en 1362 et en 1400 deux dates critiques dans l'histoire de l'influence de Jean de Ripa. La première est celle d'un maximum, immédiatement suivi d'une mise en garde assez générale, et de la réprobation comme contraire à la foi d'une proposition où l'on reconnaît l'un des principes les plus essentiels de Jean de Ripa : *aliquid intrinsecum Deo est contingens.* La seconde est celle de l'aggravation de cette censure indirecte par l'attribution expresse à Jean de Ripa non seulement de ce principe même, mais de trois autres thèmes dont il était

excessif de le rendre pleinement responsable, puisqu'ils avaient été modifiés par Louis de Padoue. Faute d'avoir tenu compte de cette distinction nécessaire, Gerson a fait peser sur Jean de Ripa une condamnation qui, de fait, ne l'atteignait personnellement et complètement que par un article sur quatre. Mais il était assez sûr de son identification pour voir en chacun de ces quatre articles une thèse authentiquement ripienne, et c'est fort de cette certitude qu'au moment d'entreprendre sa réforme contre la vaine curiosité dans le travail de la foi, il s'est représenté Jean de Ripa comme son adversaire-type, précisément pour avoir soutenu qu'il y a « *in divinis* quelque chose qui est Dieu selon son être réel, mais qui n'est pas Dieu selon son être formel »[1].

C'était, nous le voyons maintenant, prendre Louis de Padoue pour Jean de Ripa, un peu comme si l'histoire de la philosophie tenait Guillaume d'Ockham pour l'auteur même des déductions de Nicolas d'Autrecourt. Encore faut-il ajouter que Guillaume d'Ockham aurait sans doute accepté plus d'une conclusion de l'*Exigit ordo executionis*, tant la logique en est rigoureuse, tandis que Jean de Ripa aurait certainement repoussé avec force des extravagances qui faisaient fi de ses ajustages techniques les plus attentifs. L'histoire devra donc se demander dans quelle mesure la méprise de Gerson a été fatale à l'influence de Jean de Ripa et à l'évolution de la distinction formelle, en d'autres termes jusqu'à quel point Jean de Ripa a été victime de Louis de Padoue.

Quoi qu'il en soit des résultats d'une telle enquête, un point paraît acquis. En 1930, M. H. Schwamm écrivait : « De aliqua *prohibitione* doctrinarum Joannis de Ripa hucusque nihil constat. » S'il reste possible que Jean de Ripa ait échappé à toute censure personnelle, il n'en a certainement pas été de même de quelques-unes de ses doctrines les plus caractéristiques. Nous devons désormais écrire : « De aliqua prohibitione doctrinarum Joannis de Ripa *constat.* » Nous avons même de quoi répondre à toutes les questions par lesquelles cet historien si prudent soulignait son ignorance. *Quae* ? La *revocatio* imposée à Louis de Padoue par la faculté de théologie de Paris. *Quando* ? En 1362. *Quomodo* ? Indirectement, sous forme d'articles extraits des vespéries de Louis de Padoue, qui tous, à une seule exception près, découlent du commentaire de Jean de Ripa, en le citant littéralement ou en majorant telle ou telle des thèses auxquelles il tenait le plus. *Quales ex dictis doctrinis* ? Celles mêmes que nous avons précisées, et tout spécialement la notion d'une contingence intrinsèque à Dieu[2].

(1) Cf. *supra*, p. 152. Au point où nous voici parvenus, il n'est pas besoin d'insister pour souligner l'écart qui sépare des études qu'elle prétend résumer la curieuse formule adoptée par M. De Wulf, *o. c.*, p. 84 : « Au surplus, au témoignage de Gerson, J. de Ripa aurait souscrit à quatre propositions qui furent condamnées en 1362 (Combes) ».

(2) Cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 217-218 : « De aliqua *prohibitione* doctrinarum Joannis de Ripa hucusque aliunde nihil constat. Etiam d'Argentré, qui loquitur de doctrinis

Cependant, tout en avouant son ignorance sur ces quatre points, M. Schwamm estimait qu'un texte de Jean de Bâle ne permettait pas de rejeter purement et simplement l'hypothèse qu'une telle condamnation ait pu exister. Examinons maintenant ce témoignage. Va-t-il confirmer les conclusions auxquelles nous venons d'aboutir, ou, au contraire, nous conduire vers une autre « prohibition » ?

2. *Jean de Bâle et la condamnation de Jean de Ripa*

Depuis 1925, l'histoire est informée que, d'après l'ermite de Saint-Augustin Jean de Bâle, la doctrine de Jean de Ripa, malgré ses apparences irréprochables, aurait été condamnée en raison des outrances de certains disciples. Le Commentaire de Jean de Bâle ayant été rédigé aux environs de 1370, il s'agit d'un témoignage rigoureusement contemporain. On ne saurait lui accorder trop d'importance. Encore faut-il prendre tous les moyens de l'interpréter correctement. En voici d'abord le texte, tel qu'il a été révélé par le cardinal Ehrle, puis reproduit et étudié par H. Schwamm et K. Michalski :

> Ad ista, quamvis non appareat in foris[1], continent tamen hec dicta laqueos, propter quos doctrina Johannis de Marchia prohibita fuit, quia aliqui ipsum sequi volentes, hoc concesserunt et alia plura magis male sonantia[2].

A la lecture de ces lignes, le cardinal Ehrle s'est senti raffermi dans sa conviction que l'on ne saurait, sans considérer tous les signes comme trompeurs, hésiter à rattacher jusqu'à un certain point Jean de Ripa aux deux nominalistes les plus extrêmes Nicolas d'Autrecourt et Jean de Mirecourt, au second surtout. Il a toutefois observé qu'une inculpation si grave exigerait des arguments décisifs[3]. C'est en vue de satisfaire une telle exigence que M. Schwamm a tenu à citer intégralement le contexte immédiat des quelques lignes extraites par Ehrle du Commentaire de Jean de Bâle. Sage précaution, qui mérite toute notre gratitude. Ce contexte intégral constitue en effet le seul point de départ légitime des inductions relatives à ce problème délicat. Seulement, mon interprétation ne pouvant coïncider avec celle qu'en a donnée M. Schwamm, je me vois contraint de le reproduire ici tout entier, tel que l'a édité

« temerariis » Joannis de Ripa, de præsenti materia nihil annuit. Propter verba Joannis de Basilea tamen quædam prohibitio esset admittenda, quæ quando vel quomodo facta sit vel quales ex dictis doctrinis respiciat, non constat ».

(1) « Hs unklar, oder « in formis », » observe F. Ehrle, *o. c.*, p. 272, note 4.

(2) Jean de Bâle, *I Sent.*, q. 34, ms. Clm. 26.711, fol. 145 d, cité par F. Ehrle, *o. c.*, p. 272-273 ; cf. H. Schwamm, *o. c.*, p. 213-219 ; K. Michalski, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle*, 1937, p. 56-59.

(3) Cf. F. Ehrle, *o. c.*, p. 272 : « Dass Johannes de Marchia solchen Leistungen nahestehe, isteine Anschuldigung, welche nur auf Grund stichhaltiger Beweise erhoben werden darf ».

M. Schwamm. C'est, me semble-t-il, le seul moyen d'engager utilement la discussion.

Par sa *questio* 34, Jean de Bâle entend résoudre le problème suivant : *Utrum voluntas divina per se et immediate regulet cunctas creaturarum mociones ad suum honorem et universi decorem perfecte ?* Voici sa première conclusion :

Prima conclusio sit hec: Quodlibet extrinsecum a divina voluntate volitum vel nolitum, equa indifferencia intrinseca est sibi propositum.

Probatur conclusio sic : Nullum extrinsecum habet racionem volibilis vel nolibilis moventem a priori divinam voluntatem magis quam aliud, ut ipsum sit volitum vel nolitum. Igitur conclusio vera. Patet consequencia satis manifeste, et antecedens probatur, quia si sic, voluntas divina vilesceret, ymmo perderet gradum aliquem sue immense libertatis, quod est impossibile.

Contra istam conclusionem arguo primo : Nam si ipsa est vera, sequitur, quod quidquid immediate potest nolle, quod hoc immediate potest velle. Sed hoc est falsum, quia tunc vel poterit peccatum velle immediate vel non poterit nolle ipsum immediate, et utrumque est falsum, igitur et primum. Consequens et consequencia videtur nota, quia ex quo equa est indifferencia, equaliter poterit se ad utrumque determinare. Igitur omne, quod potest nolle, potest velle et e contrario.

2° Sequitur aliquid Deo verificari et competere sibi[1]. Consequens falsum, quia sic aliqua contingencia esset in Deo. Patet consequencia, quia velle divinum est Deo intrinsecum et immensa indifferencia tenet se respectu illius ad extra. Igitur conclusio falsa.

3° Sequitur, quod velle intrinseco Dei nulla omnino causalitas ad extra correspondet. Probatur sic : Nam nulla perfeccio immensa correspondet velle divino ad extra. Causalitas ad extra est immense perfeccionis in Deo. Igitur velle divino non correspondet causalitas ad extra. Minor nota, maior probatur, quia cum quodcumque velle ad extra possit non esse, ideo si diceret perfeccionem Deo intrinsecam ut sic, possit (= posset) infinita perfeccio Deo deesse, quod est falsum. Igitur et conclusio ista.

Ad ista, quamvis non appareat in formis[2], continent tamen hec dicta laqueos, propter

(1) Le texte est ici certainement corrompu. H. Schwamm l'a bien senti et, p. 215, note 2, a proposé la correction : « aliquid] videtur addendum : *contingens de* ». C'est assurément respecter le sens, mais ce n'est certainement pas retrouver le texte. Une telle addition ferait en effet écrire ceci par Jean de Bâle : « Sequitur aliquid contingens de Deo verificari et competere sibi. Consequens falsum, quia sic aliqua contingentia esset in Deo ». Il ne semble pas qu'un logicien médiéval pût aisément s'accommoder d'une quasi lapalissade de ce genre. Pour que la restitution ait des chances d'être objective, il faut partir de la réponse à l'objection. Jean de Bâle, distinguant le *conséquent*, écrira : « distinguo consequens, quod potest dupliciter intelligi, scil. aliquid Deo intrinsecum immensa indifferentia competit Deo, quia vel... vel... ». Il faut donc rétablir dans l'énoncé de l'objection : « Sequitur aliquid Deo 〈intrinsecum immensa indifferentia〉 verificari et competere sibi ». La suite est alors normale.

(2) Ici, M. Schwamm écrit *formis*. Je crois qu'il a raison, bien que la justification qu'il donne de son choix, p. 215, note 3, soit insuffisante : « in formis] vel : *in foris*. Si legitur *in formis*, habetur hic sensus : « Quamvis non appareat in formis argumentorum ». Simili modo auctor dicit f. 150 r*a* : « ... ego in talibus *formis* (argumentandi) negarem semper minorem ». La raison est faible, parce que l'analogie est artificielle. Ici, Jean de Bâle ne pense pas à la forme des arguments, mais au fait que les pièges qu'il va dénoncer sont assez bien cachés pour que certains s'y soient laissés prendre. De plus, au fol. 150 a, *formis* est écrit en entier. Paléographiquement, il ne semble

quos doctrina[1] *Johannis de Marchia prohibita fuit, quia aliqui ipsum sequi volentes hoc concesserunt et alia plura magis male sonancia.*

Ideo dico ad primum: Primo possem dicere negando consequenciam, scil. quod ex conclusione sequatur, quod quidquid potest immediate nolle, quod hoc possit immediate velle ad extra. Racio, quia gradus et racio indifferenter (= indifferencie) non terminatur nec respicit pro extremis contraria, sed pocius contradictoria. Modo certum est, quod nolle et velle non sunt contradictoria, sed contraria. Quare non sequitur ad conclusionem istam consequens illatum.

Secundo potest dici : Consequens sumendo conversim quidquid potest velle potest nolle scil. ad extra : concedo. Unde *contra eosdem* concedo ulterius, non tamen debere converti hanc : Quidquid potest velle immediate, potest nolle ; igitur quidquid potest nolle, potest velle. Racio, quiat quidquid potest velle, potest non velle ad extra ; et quidquid potest non velle, potest nolle. Igitur una conceditur et altera negatur, quia non quidquid potest non velle, potest velle. Et hec difficultas male poterit solvi a negantibus nolle in Deo.

Ad 2^m^ distinguo consequens, quod potest dupliciter intelligi, scil. aliquid Deo intrinsecum immensa indifferencia competit Deo, quia vel intelligitur intrinsece et entitative, et tunc negatur ; vel extrinsece per habitudinem respectivam denominative, et sic conceditur. Sed hoc non est ponere contingenciam in Deo, nisi reciperetur contingencia pro racione indifferentis libertatis, *secondum quod credo eos recepisse, qui*[2] *eam in Deo posuerunt.*

Ad 3^m^ dico negando consequens, *quamvis illi concedant;* et ad racionem : Nulla immensa etc. : nego maiorem et probacionem, quia quodlibet tale velle, cum sit liberum, potest non esse : nego hoc ; sed bene potest denominari non velle, cum hoc vult ad extra nec ex hoc sequitur propositum, ut videtur[3].

Ce texte n'est pas immédiatement limpide. Les trois objections que Jean de Bâle dirige contre sa propre thèse risquent de ne pas être interprétées au sens qu'il leur donnait lui-même. Je crains qu'à cet égard M. Schwamm ne puisse être suivi. Voici en effet ce qu'il nous en dit :

Auctor statuit voluntati divinae quodlibet ad extra volibile vel nolibile æqua indifferentia intrinseca esse propositum. Contra hanc thesim fiunt tres rationes, quæ continent « laqueos ». Istæ tres rationes non sunt depromptæ ex Joanne de Ripa neque sunt proprie ad eius mentem, quia Ripa hanc « conclusionem » non negat. Procedunt autem *adhibitis principiis Joannis de Ripa;* nam ex unaquaque ratione potest erui quoddam principium ab ipso statutum[4].

Sur quoi, après avoir dégagé les trois principes de Jean de Ripa d'où ces trois objections lui paraissent découler, M. Schwamm conclut :

Hæc tria principia sunt illi « laquei » propter quos doctrina Joannis de Ripa « prohibita fuit ». Revera Ripa his principiis, præsertim tertio, multum utitur[5].

Précisons les exigences d'une telle interprétation. S'il en est ainsi, l'historien doit, pour comprendre Jean de Bâle :

pas que l'on puisse hésiter, car le scribe a écrit *fors*, avec une abréviation qui ne conviendrait pas s'il ne s'agissait que de remplacer un *i*.

(1) Le scribe a écrit *doctrinam.*

(2) M. Schwamm, a lu *quia:* le ms. porte, fol. 146 a, *qui.*

(3) Jean de Bâle, *I Sent.*, q. 34, c. 1, cité d'après le ms. Clm. 26.711, fol. 145 b-146 a, par H. Schwamm, *o. c.*, p. 214-216. J'ai comparé cette citation au texte du manuscrit.

(4) H. Schwamm, *o. c.*, p. 216.

(5) H. Schwamm, *o. c.*, p. 217.

1° Tenir pour certain que Jean de Bâle dirige contre sa propre *conclusio* trois objections dictées par une doctrine contraire et qu'il a déduit ces objections de trois principes appartenant à Jean de Ripa ; trouver, en outre, tout à fait normal que Jean de Bâle songe à recourir à Jean de Ripa pour se fournir d'objections, alors que Jean de Ripa — on le reconnaît — « ne nie pas » la conclusion qu'il s'agit de critiquer.

2° Tenir pour évident que les *laquei* dénoncés par Jean de Bâle ne se lisent pas dans son propre texte, mais qu'il convient de partir à leur recherche dans l'œuvre de Jean de Ripa.

3° Une fois ces *laquei* repérés avec certitude dans l'œuvre de Jean de Ripa par identification avec les trois principes qu'assume Jean de Bâle — ce qui n'offrait aucune difficulté à l'érudition de M. Schwamm —, y reconnaître ce qui, très précisément au témoignage de Jean de Bâle, a motivé la condamnation, si toutefois condamnation il y a, ce dont M. Schwamm va être conduit à douter.

4° Conclure que ce texte de Jean de Bâle ne contient rien qui puisse nous instruire sur l'activité des disciples de Jean de Ripa.

C'est peut-être beaucoup demander. Beaucoup plus, en tout cas, que n'autorise à le faire un examen attentif de ce document. Il n'est pas malaisé de s'en assurer.

Une première observation s'impose. On nous assure que Jean de Ripa « ne nie pas » la conclusion posée par Jean de Bâle et contre laquelle il est censé lui fournir ses arguments dialectiques. Ce n'est vraiment pas assez dire. En réalité, non content de ne pas nier cette thèse, Jean de Ripa la professe comme essentielle en sa propre doctrine. Bien des textes pourraient être cités. Ne retenons que les deux suivants, que M. Schwamm n'a pas ignorés :

Prima et summa libertas voluntatis divine est immediate respectu predeterminationis intrinsece, puta velle et nolle ad extra[1].

Voluntatem divinam velle ad extra nullo modo dependet ad alio extrinseco, cum sic esse sit Deo intrinsecum et quodlibet agere voluntatis divine presupponit voluntatem divinam sic predeterminari[2].

A vrai dire, Jean de Bâle ajoute l'expression : *equa differentia intrinseca*. Mais, à supposer qu'elle soit étrangère à Jean de Ripa, elle respecte son intention la plus authentique. Il s'agirait tout au plus d'une innovation de disciple très fidèle.

Cette communauté de doctrine constatée, voyons comment procède Jean de Bâle. Selon la discipline scolastique de son époque, il donne d'abord une preuve concise de sa thèse, puis il s'applique à en préciser

(1) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 39, a. 1, c. 5, fol. 325 d (cf. *Concl.*, p. 232), cité par H. Schwamm, p. 50.

(2) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 39, a. 1, c. 5, arg. 2, fol. 325 d, cité par H. Schwamm, p. 50.

le sens grâce à la réfutation de quelques objections. Rien de plus important que la nature de ces objections. Ce ne sont pas des thèmes doctrinaux empruntés à une doctrine différente de la sienne : toutes trois ne sont pas autre chose que les conséquences normales de la thèse même qu'il vient de poser et contre laquelle il veut argumenter. Si cette thèse est vraie, trois conséquences suivent : *si ipsa est vera, sequitur...* Quelles sont ces trois conséquences ?

De la thèse formulée en guise de première conclusion, il résulterait d'abord ceci : tout ce que Dieu peut nouloir immédiatement, il peut le vouloir immédiatement. En second lieu, il serait vrai de dire que quelque chose d'intrinsèque à Dieu lui appartient selon une indifférence immense. Enfin, absolument aucune causalité *ad extra* ne correspondrait à un vouloir intrinsèque de Dieu.

Le jeu logique auquel entend se livrer Jean de Bâle exige maintenant de lui deux opérations. Il doit d'abord montrer la réalité de la liaison qu'il suppose entre chacune de ces trois conséquences et la *conclusio* à laquelle il les oppose ; en second lieu, leur fausseté. Cela fait, il devra accomplir le redressement dialectique qui lui permettra soit de prouver qu'en réalité ces trois conséquences ne sont pas erronées, soit de les dissocier de sa *conclusio*. C'est le moment de suivre son texte d'aussi près que possible.

Sur le premier point, aucune hésitation ne paraît admissible à l'objectant : la déduction va de soi. En effet, la *consequentia* consiste en ceci que, du moment qu'il y a égalité dans l'indifférence, il y a égalité dans la possibilité de détermination au vouloir ou au nouloir immédiat. Rien de plus évident, dès lors, que le *consequens* : tout ce que Dieu peut nouloir, il peut le vouloir, et réciproquement. Mais non moins évidente est la fausseté de cette position. S'il en est ainsi, en effet, la volonté divine ou bien pourra vouloir immédiatement le péché ou bien ne pourra pas le nouloir immédiatement. Les deux termes de cette alternative sont également faux. Fausse est donc la proposition d'où elle découle.

Le second point n'est pas moins aisé à établir. La *consequentia*, ici, consiste simplement à rapprocher du thème essentiel de la *conclusio* une propriété non moin sessentielle du vouloir divin, à savoir : le *velle divinum* est intrinsèque à Dieu. S'il se tient dans une immense indifférence à l'égard de ce qui lui est extérieur, il s'ensuit immédiatement qu'y il a en Dieu une certaine contingence. *Consequens* erroné ; fausse est donc la *conclusio*.

La troisième objection est un peu plus complexe. Elle met en œuvre un argument en forme. Aucune perfection immense ne correspond au vouloir divin *ad extra*, dit la majeure. Or, la causalité *ad extra* possède une perfection immense en Dieu. Donc la causalité *ad extra* ne correspond pas au vouloir divin. C. Q. F. D. Evidente est la mineure. Voici la preuve de la majeure : comme tout vouloir *ad extra* pourrait ne pas être, il s'ensuit que, s'il impliquait une perfection intrinsèque à Dieu en tant que telle, une

perfection infinie pourrait faire défaut à Dieu. C'est là une erreur. Donc la conclusion est fausse.

En ce moment dialectique, Jean de Bâle se doit de redresser le mouvement qu'il vient de diriger lui-même. Il n'a devant lui que deux issues ; ou bien : non, ces trois conséquences ne sont pas fausses ; ou bien : non, ces trois conséquences erronées ne découlent pas de la *conclusio*. Or, c'est précisément ici que vient s'insérer le texte fameux et encore obscur qui, du cardinal Ehrle à K. Michalski a constitué le *témoignage* de Jean de Bâle, et dont je crois pouvoir montrer que M. Schwamm lui-même n'a pas réussi à déterminer le sens exact.

Obligé de choisir sa voie, Jean de Bâle propose tout d'abord une observation de fait. On ne saurait trop déplorer qu'il le fasse en termes si vagues et qu'il contraigne son exégète à interpréter des expressions comme : *hec dicta*, *aliqui*, *ad ista*, *hoc concesserunt*. Essayons cependant de serrer de près sa pensée.

Contre ces trois objections, Jean de Bâle a donc d'abord une observation à faire. Bien que cela ne soit pas évident, dit-il, ces propositions contiennent des pièges en raison desquels la doctrine de Jean de la Marche a été prohibée, parce que certains, dans leur volonté de le suivre, ont concédé ceci, et de nombreux autres points plus malsonnants encore.

Laissons provisoirement de côté les *alia plura*. Ce qui est essentiel, c'est que Jean de Bâle se flatte de déceler en ce qu'il vient de dire la cause cachée d'une condamnation portée sur la doctrine de Jean de Ripa. Cette cause, il la voit dans une *concession* faite, non par Jean de Ripa en personne, mais par certains disciples trop peu clairvoyants pour discerner le danger inhérent à la logique du système qu'ils adoptaient. Au point dialectique où nous nous trouvons, il n'est pas difficile de deviner en quoi consiste cette *concession* : c'est une concession logique sur le lien que Jean de Bâle vient d'établir entre sa *conclusio* et ces trois objections, qui semblent en résulter. Les disciples qu'il met en cause ont admis la validité de cette consécution. Puisque Jean de Bâle, avant d'exprimer sa propre pensée, tient à mettre ces mauvais disciples en accusation, c'est donc que son exposé n'est pas seulement dialectique, mais historique. Ces objections ne sont pas un pur produit de son esprit : il les a relevées dans des textes. Ces textes ont été rédigés par des disciples de Jean de Ripa. Ces disciples ont mal raisonné sur les principes de leur maître. Ils sont responsables de la condamnation de sa doctrine. Jean de Bâle entend se séparer d'eux. Son choix dialectique est donc fait : il va dissocier les conséquences de la *conclusio*.

Sur le premier point, il a deux réponses pour une. D'abord, il serait légitime de nier tout lien de consécution entre la *conclusio* et l'objection que l'on prétend en déduire. Pourquoi ? Parce que les termes extrêmes entre lesquels se pose l'indifférence ne sont pas des contraires, mais des contradictoires. Mais *nouloir* et *vouloir* ne sont pas des contradictoires : ce sont des contraires. Il est donc clair qu'il n'y a pas liaison de conséquence

entre la *conclusio* et la première objection. Deuxième réponse : il faut distinguer. Si l'on formulait le conséquent sous la forme inverse de celle qu'on lui a donnée, il serait acceptable. Tout ce que Dieu peut vouloir *ad extra*, il peut le nouloir. Mais il faut rejeter la conversion logique : *tout ce que Dieu peut vouloir immédiatement, il peut le nouloir ; donc tout ce qu'il peut nouloir, il peut le vouloir*. Et voilà précisément le point où Jean de Bâle s'oppose aux disciples de Jean de Ripa, aux *aliqui* dont il parlait plus haut : *contra eosdem*. Leur faute est de n'avoir pas vu qu'ils ne devaient pas traiter ces deux corrélatifs comme métaphysiquement équivalents, et d'avoir *concédé* la conversion logique avec ses suites. Nous n'avons pas ici à insister sur la raison que donne Jean de Bâle pour la rejeter.

Pour élucider le deuxième point, c'est encore une distinction qui est nécessaire. Le *consequens* s'y présente, en effet, comme susceptible de deux interprétations. Ou bien l'on conçoit ce *quelque chose d'intrinsèque à Dieu* comme lui appartenant intrinsèquement et entitativement : ce qu'il faut nier. Ou bien comme lui appartenant extrinsèquement par une relation respective sous mode de dénomination : ce qui peut être concédé. Mais concéder cette deuxième interprétation n'est pas mettre de la contingence en Dieu, à moins que l'on n'entende par contingence la raison de liberté indifférente. Revenant à ses *aliqui*, Jean de Bâle tient à se montrer aussi généreux que possible. Il consent à admettre que, puisqu'il est de fait qu'ils ont placé de la contingence en Dieu, c'est au second sens qu'ils ont dû l'entendre.

Le troisième point est le plus simple de tous. Ici, au contraire, la rupture est complète. Les *aliqui* concédaient le *consequens*. Jean de Bâle le nie. Il nie de même la majeure et tout l'argument.

Cette discussion achevée, tout est clair. Jean de Bâle maintient d'autant plus fermement sa *conclusio* que, dans la mesure où ses pseudo-conséquences sont inadmissibles, elles n'en découlent pas, et que dans la mesure où elles en dérivent, on n'a pas à les rejeter. C'est donc en disciple attentif et fidèle de Jean de Ripa qu'il pense et raisonne sous nos yeux. Adoptant pleinement sa thèse d'une parfaite indifférence de la volonté divine à tout objet extrinsèque, il en donne une formulation partiellement originale et la défend avec vigueur contre les périls que lui ont fait courir certains disciples moins dociles, moins pénétrants ou moins prudents que lui. Eux se sont complus à imaginer des conséquences fort dangereuses, mais qui ne s'en déduisaient pas avec nécessité. Par cette originalité téméraire, ils ont entraîné la doctrine de leur commun maître en des pièges dont ils n'ont pas su se garer. Ils sont responsables d'une prohibition de sa doctrine. Aux yeux de Jean de Bâle, l'innocence personnelle de Jean de Ripa ne semble pas faire de doute.

Quoi qu'en pense M. Schwamm, ce témoignage est, en réalité, une réhabilitation. Mais tout en mettant Jean de Ripa hors de cause, il affirme,

bien que M. Schwamm ait cru pouvoir en douter, qu'il y a eu prohibition de sa doctrine. A quels disciples Jean de Bâle entend-il donc faire porter la responsabilité de cette réaction hostile ?

A plusieurs, peut-être, mais indubitablement à Louis de Padoue. A lui seul, Louis de Padoue suffit à rendre compte de la teneur intégrale de ce témoignage, car sa *revocatio* de 1362 renferme, outre les trois conséquences que vient de discuter Jean de Bâle, tous les *alia plura male sonantia* que nous avons vu la faculté de théologie qualifier précisément de la sorte, ou plus sévèrement encore. La première de ces conséquences n'est autre que le premier corollaire-principe cité par le douzième article, où nous avons vu Louis de Padoue professer expressément la conversion logique rejetée par Jean de Bâle, et déduire sans vergogne la conséquence scandaleuse : *peccatum esse non potest immediate nolle*. Comme le dit Jean de Bâle, *hoc concessit*, et pis encore, puisqu'il allait jusqu'à écrire : *potest immediate efficere*[1]. La deuxième, avec sa notion de *contingence intrinsèque*, se lit dans le troisième article[2]. La troisième se confond avec le onzième[3].

Nous voici devenus capables de comprendre le texte de Jean de Bâle dans le sens même où il a été écrit. Survenant très peu de temps après la condamnation de 1362 et instruit par elle, Jean de Bâle n'avait pas besoin d'une perspicacité exceptionnelle pour dénoncer la maladresse de ceux qui avant Louis de Padoue ou autour de lui, s'étaient laissés prendre comme lui aux lacets d'une doctrine subtile et avaient cédé au vertige d'une dialectique forcenée. Il lui avait suffi de lire le texte rédigé par Louis de Padoue pour obtenir son pardon. Peut-être n'a-t-il connu que lui. C'est l'hypothèse que suggère avec le plus de force la nature des textes ainsi mis en rapport, puisque celui de Louis de Padoue rend raison, à lui seul, de tous les éléments qui constituent celui de Jean de Bâle. Résolu à éviter pareilles imprudences, l'augustin n'a pas pour autant l'intention d'abandonner Jean de Ripa. Il s'efforce de restaurer en sa pureté une doctrine qu'il croit avoir assez bien comprise pour la libérer des majorations qui l'ont exposée à de si graves dangers.

Ainsi, le témoignage de Jean de Bâle converge avec celui de Gerson pour nous conduire à une conclusion qui paraît solidement établie. Si l'on a eu tort de chercher, avec M. Michalski, dans la condamnation de Jean de Mirecourt quelque flèche dirigée contre Jean de Ripa, et si, par conséquent, M. Schwamm a très légitimement repoussé cette assimilation[4],

(1) Cf. *supra*, p. 203.
(2) Cf. *supra*, p. 184.
(3) Cf. *supra*, p. 201.
(4) C'est l'objet de tout son chapitre IV, *Ripa et condemnatio Joannis de Mirecourt*, p. 213-221, où se trouve cité et interprété le témoignage de Jean de Bâle. Bien qu'il se refère à cet ouvrage de Schwamm et qu'il lui doive la connaissance du texte de Jean de Bâle, M. De Wulf, *o. c.*, p. 84, a cru pouvoir écrire : « On dira plus loin que J. de Mirecourt fut condamné en 1347, mais J. de Bâle prétend que l'enseignement de J. de Marcia

le même auteur, faute d'avoir pris en considération la révocation de 1362, a imprudemment pensé qu'il ne restait aucune trace d'une condamnation quelconque de Jean de Ripa. Gerson et Jean de Bâle nous informent, au contraire, sans discussion possible, que l'acte de 1362 visait un disciple de Jean de Ripa en tant que tel. L'analyse que nous avons faite de cet acte montre clairement que si, par ses finesses dialectiques, Jean de Ripa échappe sur bien des points à la censure qui a frappé Louis de Padoue, ce sont pourtant quelques-unes de ses thèses essentielles, et surtout sa façon caractéristique de spéculer en termes de distinctions formelles, que la faculté de théologie a entendu écarter de l'École en 1362.

En 1940, j'étais très porté à conjecturer l'existence, à l'extrême fin du XIVe siècle, « d'une condamnation portée directement par la Faculté de théologie de Paris contre Jean de Ripa »[1]. Je crois aujourd'hui l'hypothèse gratuite, et même contraire aux vraisemblances. Un argument me paraît décisif contre elle. Si une telle condamnation était survenue « entre 1394 et 1400 », c'eût été à l'instigation du chancelier d'alors, c'est-à-dire de Pierre d'Ailly jusqu'au 13 Avril 1395, de Gerson après cette date. Il est inconcevable que si Gerson avait disposé d'un tel acte et d'un tel document, il eût — en 1400 comme en 1402 — coulé sa propre critique de Jean de Ripa dans le moule de la *revocatio* de 1362. Sauf preuve du contraire, je ne crois donc plus que Jean de Ripa ait pu être, à cette date, l'objet d'une condamnation personnelle.

Il reste pourtant un problème ouvert, mais qui nous reporte certainement à une période antérieure. C'est celui que pose la lettre où Gerson, recommandant la doctrine de saint Bonaventure, cite trois articles d'une condamnation parisienne :

> Damnata est nuper per prædecessores meos in sacra Theologiæ Facultate (sub pluribus Articulis) doctrina, quam nonnulli solum impune subtilem garriunt... Unus articulus inter caeteros est *quod aliquid sit Deus realiter, quod non sit formaliter Deus*. Error. Alius, *quod in divinis ponendæ prioritates et posterioritates aliæ quam originis*. Error. Alius, *quod personæ divinæ distinguantur per absoluta*. Error[2].

A cet égard, je n'ai rien à modifier à ce que j'écrivais en 1940[3]. La source de Gerson reste inconnue, mais, puisqu'il s'agit d'une condamna-

fut également atteint par un article de la condamnation : *quod peccantem Deus vult peccare* ». Or H. Schwamm, *o. c.*, p. 219-220, a montré de façon décisive que Jean de Bâle ne parle plus de Jean de Ripa quand il cite cet article condamné. Ce n'est donc pas donner un exposé objectif de la situation que de poursuivre avec M. de Wulf : « Schwamm s'oppose ici à Ehrle ; il n'admet pas que l'enseignement de J. de Ripa, adversaire de Bradwardine sur ce point, ait été visé par la condamnation de 1347 ». Il ne s'agit pas seulement, ni même principalement, d'une opinion d'historien, mais de l'inexistence du témoignage même que l'on croit pouvoir encore alléguer.

(1) A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 687.

(2) J. Gerson, *Epistola laudans mellifluam doctrinam S. Bonaventuræ*, t. I, col. 118 BC.

(3) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 671-673.

tion portée par ses prédécesseurs, elle ne peut se situer au cours de la dernière décade du XIVe siècle. Elle diffère certainement de celle de 1362, et doit probablement lui être antérieure. Peut-être est-ce à ce document que Louis de Padoue, par trois fois, se reporte. On ajouterait une hypothèse peu défendable en supposant que Jean de Ripa aurait été alors nommément visé, car si Gerson avait disposé d'un texte de cette nature, on ne voit pas pourquoi il ne l'aurait utilisé ni dans ses *Notulae* ni dans ses *Lectiones*.

Concluons : dans l'état présent des documents connus, c'est seulement en 1362 que nous tenons une certaine condamnation, indirecte, partielle et partiellement injustifiée, des doctrines de Jean de Ripa.

VI. Position doctrinale de Jean de Ripa

Essayons maintenant de dépasser quelque peu les suggestions que le texte de Louis de Padoue ne s'est pas refusé à nous offrir. Adressons-nous à Jean de Ripa en personne, et tâchons de dégager quelques articulations maîtresses de sa doctrine. Il ne saurait être ici question d'un exposé exhaustif. Non, certes, que pareille tentative soit illégitime, puisque Jean de Ripa nous a laissé un commentaire intégral du premier Livre des *Sentences* et des fragments non négligeables des trois autres[1] ; mais le texte compact et sinueux du super-subtil exige tant de précisions et de nuances qu'il serait imprudent d'en donner une interprétation d'ensemble avant de l'avoir publié tout entier. Mieux vaut nous contenter, pour le moment, de pratiquer deux sondages sur deux points significatifs. Il n'en faudra pas plus pour nous rendre compte de ce qu'il faut apporter d'attention et de rigueur dans l'étude de cet auteur difficile, si l'on veut avoir quelques chances de la comprendre sans le trahir. Interrogeons-le d'abord sur la thèse dont l'histoire de la théologie ne doute plus qu'elle lui appartienne en propre ; en second lieu, sur l'une des notions caractéristiques de l'école scotiste. Demandons-lui ce qu'il pense de la communication à l'âme béatifiée des opérations mêmes du Dieu qui la béatifie ; puis de quelle façon il a fait sienne la distinction formelle héritée de Duns Scot.

(1) Il est impossible de tirer argument de l'état dans lequel certains fragments de réportations ont été conservés pour conjecturer le traitement que Jean de Ripa a dû faire subir aux livres II à IV. Peut-être a-t-il développé leur commentaire autant que celui du premier livre. Ce qui est sûr, c'est qu'il avait le sentiment très vif de la connexion de leurs diverses parties et qu'il a annoncé à plusieurs reprises son dessein de traiter chaque sujet à la place qui lui revenait selon l'ordonnance des *Sentences*. Il paraît superflu d'accumuler ici des références assez nombreuses et qui s'étendent jusqu'au livre IV.

1. *Théologie de la Béatitude*

L'obligation de commenter le livre des *Sentences* n'a jamais entravé la liberté des théologiens médiévaux. Avant d'entrer en contact avec le texte à expliquer, Jean de Ripa a pris soin d'élaborer un très ample prologue où, avec une abondance qui n'appartient peut-être qu'à lui, il s'explique sur la structure de la connaissance théologique, ses rapports avec la connaissance philosophique la plus haute, et ses modalités suprêmes dans la béatitude céleste. Sous la plume, ce discours de la méthode a pris des proportions considérables : trois cent trente colonnes, soit deux forts volumes in-8°. L'interprète ne gagnerait rien à pénétrer directement dans la forêt du commentaire, sans s'être fait initier par ce prologue même au sens et à la portée des thèses qu'il aura l'occasion d'y rencontrer.

C'est pourtant dans une autre de ses œuvres que Jean de Ripa a défini avec le plus de concision et de clarté ce qu'il considérait lui-même comme son dessein principal. Critiqué, il a dû se défendre, il a insisté sur ses intentions. Il a prié ses contradicteurs d'observer que tout son travail avait été commandé par une thèse relative aux rapports de Dieu et de la créature, thèse en laquelle il avait reconnu une erreur, l'erreur même qu'il lui incombait de rejeter. Pour peu que l'on ne connaisse l'enseignement de Jean de Ripa que par ce que l'histoire nous a, jusqu'ici, appris de lui, on ne saurait rien lire de plus invraisemblable que le passage des *Determinationes* qui nous révèle ainsi tout à la fois la doctrine qu'il repousse et le dessein qui l'a toujours animé. Le contraste est si éclatant qu'à lui seul il devrait rendre fort suspecte l'authenticité ripienne de ces *Determinationes*. Mais cette authenticité, la préface de mon édition le montre, est au-dessus de tout soupçon. Il résulte donc seulement de cette nouvelle expérience que l'histoire a trop aisément coutume de se nourrir de purs fantômes.

Dès les premières pages de ses *Determinationes*, Jean de Ripa dévoile l'une de ses intentions essentielles en déclarant qu'il a dirigé son effort spéculatif contre la doctrine de ceux qui soutiennent que Dieu est, ou peut être, l'être formel de toute créature et suppléer l'influx formel de toute forme créée[1]. Il est immédiatement évident que la thèse métaphysique dont la réprobation a constitué, au témoignage exprès de Jean de Ripa, l'une des préoccupations principales de sa carrière, est la doctrine même qui aurait dû être la sienne pour que fût exact le jugement que l'histoire a porté sur lui[2].

(1) Cf. Jean de Ripa, *Determinationes*, p. 27, l. 72-75 : « Positio illorum qui dicerent Deum esse vel posse esse formale esse cujuslibet creature et posse supplere influxum formalem cujuscumque forme create. Contra quam positionem est principale nostrum propositum ».

(2) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 674 ; *Essai sur la critique de Ruysbrœck par Gerson*, t. II, p. 222-225.

Sans doute, lorsqu'on se trouve en présence d'un esprit aussi souple et fertile que le sien, il faut bien se garder de l'enfermer *ne varietur* dans l'une de ses expressions, fût-elle donnée par lui comme fondamentale. Mais convient-il de pousser la prudence jusqu'à présumer la contradiction? Or c'est bien d'une contradiction sur le fond des choses qu'il se fût rendu coupable, s'il avait professé la théologie de la béatitude que l'on tend de plus en plus à lui attribuer. Une telle théologie se serait en effet constituée en opposition avec sa métaphysique des rapports que la créature soutient avec Dieu, en accord avec celle dont il affirme que son dessein originel a été de la combattre. Avant d'inscrire au passif d'un théologien une contradiction de cette nature, il serait, semble-t-il, nécessaire de fournir la preuve qu'il en fut réellement victime. Cette preuve, dans le cas qui nous intéresse, eût-elle été possible? Nous devons essayer de nous en assurer.

Jean de Ripa ne demande qu'à nous y aider. Son prologue, en effet, est tout entier consacré à l'étude technique de la connaissance théologique, principalement à ce degré ultime où certains théologiens ont refusé à la créature la vision immédiate de l'essence divine, mais où tant de mystiques ont cru que l'âme serait absorbée, ou presque, par l'abîme infini de la divinité. Pour exposer sa propre doctrine, Jean de Ripa divise ce prologue en deux parties. La première entend traiter de la connaissance théologique des Bienheureux ; la deuxième, de la connaissance théologique de l'homme voyageur. Cette deuxième partie se subdivise à son tour en deux selon qu'il s'agit de connaissance naturelle ou surnaturelle. Il apparaît au premier coup d'œil que le théologien accorde une attention priviligiée à sa première partie : à elle seule, elle va occuper trois cents colonnes[1].

Pour exposer ce qu'il pense de la connaissance de Dieu accordée aux Bienheureux, Jean de Ripa pose cinq questions. Il considère d'abord le rapport qui doit exister entre l'essence divine et l'intellect créé, et il se demande si l'essence divine peut être, par sa nature immense même, connaissance béatifique pour un intellect créé. Question, à tous égards, fondamentale. Elle occupe cent vingt colonnes. Celle qui la suit, beaucoup plus rapidement traitée, n'est pas moins caractéristique des préoccupations méthodologiques du penseur. Après cette vaste reflexion théologique, Jean de Ripa se tourne vers les philosophes. Choisissant ceux dont la doctrine paraît le plus malaisément compatible avec les requêtes de sa théologie, il interroge Aristote et l'un de ses commentateurs. Entendant jouer la difficulté jusqu'au bout, il préfère Averroès à Avicenne. A Aristote et à Averroès, il demande donc si la première intelligence est connaissance théologique béatifiante pour toute intelligence inférieure à elle. Cet excursus philosophique terminé, il revient à l'ordre existentiel et pose la question de savoir si l'essence divine est seule à pouvoir être pour l'intellect créé

(1) Cf. ms. Z, fol. 2 c-75 b ; *Concl.*, p. 21-35. Je me dispenserai dans la suite de donner des références que l'édition même des *Conclusiones* permet de trouver immédiatement.

connaissance théologique béatifiante. Quatre-vingt-douze colonnes lui sont nécessaires pour présenter une réponse. La question, pourtant, paraît moins caractéristique de sa doctrine que la suivante qui devra se contenter de vingt-huit. C'est qu'au moment où il veut savoir si l'essence divine, et elle seule, est pour l'intellect créé connaissance formelle de toutes les vérités qui brillent en elle, il décide de renvoyer à son commentaire du Livre III l'exposé précis et complet de sa propre doctrine et se borne à montrer ce qu'engagent à penser la doctrine de saint Augustin ou les opinions des philosophes qui ne s'appuient que sur la raison[1]. La cinquième question se rattache de la façon la plus étroite à la première, mais Jean de Ripa entend y examiner l'une des thèses les plus curieuses de Duns Scot sur la séparabilité des Personnes divines dans la Béatitude. C'est en partie afin d'être conduit à cette critique qu'il se demande si l'essence divine offerte comme objet à l'esprit sous n'importe quelle raison intrinsèque est, par sa nature immense, suffisante connaissance théologique béatifiante. Ainsi s'achève la première partie. La seconde s'interroge sur la connaissance que peut avoir de l'essence divine l'intellect créé réduit à la lumière naturelle et, dans ce dessein, traite l'unique question : est-il possible à une créature raisonnable d'avoir, dans la lumière naturelle, une connaissance théologique claire et intuitive ? Il suffira, enfin, de onze colonnes pour traiter des vérités théologiques selon qu'elles brillent dans la lumière surnaturelle de la foi ou dans la lumière acquise par discours théologique.

Rien n'est négligeable en cet exposé qui paraît assez mal équilibré, mais ce défaut même d'équilibre suffit à prouver que c'est la première partie qu'il faut analyser avec le plus d'attention si l'on ne s'intéresse qu'aux aspects les plus originaux de la doctrine ripienne. Or, cette partie initiale se fait remarquer par l'importance des notions philosophiques mises en œuvre en vue d'élaborer une théologie de la béatitude qui sauve aussi bien l'irréductible distinction de la créature et du Dieu qui la béatifie que la réalité plénière de la vision face à face. Vérifiant à son tour une loi historique récemment formulée par M. Gilson[2], Jean de Ripa, avant de faire œuvre de critique philosophique au nom de sa théologie, a demandé à des notions philosophiques tous les services qu'une théologie pouvait leur demander en vue de se constituer en son originalité même.

Tout son premier article est une enquête métaphysique sur le rapport qui doit exister entre la nature d'une forme créée et sa situation dans le sujet dont elle est proprement la forme. Le point à élucider est de savoir s'il

(1) Cf. *Concl.*, p. 31, l. 9-13.

(2) Cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 90 : « La tentation la plus forte est normalement d'attribuer à la théologie une influence prépondérante. Mais plus on réfléchit, moins on y cède, car s'il est vrai qu'un théologien digne de ce nom est toujours avant tout théologien, on ne peut s'empêcher de reconnaître en même temps que, s'il y a eu des théologies scolastiques diverses, c'est dans une large mesure parce que leurs auteurs y ont usé de techniques philosophiques différentes ».

peut y avoir différence d'intensité entre ce que cette forme est en soi et l'acte, ou forme intrinsèque, qu'elle est pour son sujet. Six conclusions conduisent à la double certitude qu'une forme créée ne peut être plus ou moins intensivement ou extensivement intrinsèque au sujet qu'elle informe qu'elle n'est acte ou forme en sa nature, et que, finalement, il est inévitable que soient intensivement égales les perfections essentielles en lesquelles communiquent une forme substantielle constitutive et le composé qu'elle constitue. Cela posé, Jean de Ripa peut aborder le problème théologique qu'il entend résoudre. Il le fait en se pliant à une coutume devenue générale de son temps, mais qui n'implique pas identité de dispositions ou de doctrine chez tous les penseurs qui l'adoptent[1]. Il commence par se demander s'il est *absolute possibile* que l'essence divine soit forme substantielle ou accidentelle intrinsèque à une créature capable de recevoir une forme. Cela signifie qu'il n'envisage pas encore ce problème dans l'ordre existentiel qui est celui de la théologie, mais seulement du point de vue des possibilités incluses dans les essences respectives qu'il considère. Pour lui, si le point de départ de la réflexion théologique reste le donné révélé, il entend n'aboutir aux conclusions de la théologie qu'après avoir exploré toutes les avenues où peut cheminer la raison. Il multiplie donc les *conclusiones* en vue d'approfondir cette notion de l'information d'une créature quelconque par l'essence divine. De là, un article II en soixante colonnes, soit une bonne centaine de pages, où dix conclusions déterminent progressivement la possibilité et la nature de ce rapport, c'est-à-dire la métaphysique ripienne des relations ontologiques entre la créature Dieu, par conséquent le fondement de tous les développements théologiques que pourra contenir son commentaire et la clef qui doit permettre d'interpréter, au sens même où il les a écrites, toutes les formules qu'il pourra y employer. Il serait manifestement superflu d'insister sur l'importance d'une telle introduction.

Du point de vue qui est ici le nôtre, capitales sont les conclusions 6, 7 et 8. Il n'est pas possible, dit la sixième conclusion, que l'essence divine soit pour une créature quelconque forme intrinsèque selon une dénomination de perfection prise absolument. Faisant, sur la voie de cette négation, un pas de plus, la septième conclusion professe qu'il n'est pas possible que l'essence divine supplée la causalité formelle intrinsèque d'une forme créée. Et la huitième limite expressément à l'ordre de la causalité efficiente la possibilité de concours entre l'essence divine et la créature. Quoi de plus classique ?

Mais si Jean de Ripa se sent tenu d'insister sur des notions qui nous paraissent banales, c'est qu'il est entouré de maîtres qui enseignent le contraire. La sixième conclusion, en particulier, bien qu'elle paraisse limitée à l'ordre purement spéculatif de ce qui est ou n'est pas absolument possible, vise en réalité un personnage déterminé qui, dans son commentaire

(1) Cf. M. de Gandillac, *Le XIVe siècle, o. c.*, p. 340, note 3.

des *Sentences*, n'a pas craint de soutenir la thèse diamétralement opposée. Pour lui, toute dénomination de perfection absolument prise en chaque essence créée existe par la forme première actuant intrinsèquement cette essence selon une dénomination semblable. Il n'hésitait donc pas à dire que, pour la créature, exister, être vie, sagesse etc., vient de la forme première qui l'informe intrinsèquement. Cette thèse positive se doublait d'une thèse négative, à savoir qu'aucune forme créée ne peut conférer pareille dénomination à une essence créée. Mais ce qu'il refusait à l'être, il le concédait à ses degrés. Il soutenait donc simultanément qu'une créature ne doit qu'à la forme première son actualité en être de vie, de sagesse ou de toute autre perfection semblable, mais que c'est par une forme créée, nullement par la forme première, que cette créature est placée à tel degré limité et défini de vie ou de sagesse[1].

Telle est précisément la doctrine contre laquelle Jean de Ripa entend élaborer sa théologie de la béatitude. Une fois de plus, on voit sans aucune peine que c'est exactement la métaphysique de l'information qu'il aurait dû, au contraire, accueillir avec empressement s'il avait professé la théologie de la béatitude que l'histoire s'est accordée à lui attribuer. Quoi de plus favorable, en effet, à la thèse d'une substitution des opérations mêmes de Dieu aux actes d'intellection et de fruition du bienheureux que cette métaphysique de l'information de la créature par l'essence divine qui conçoit la communication des perfections divines à la créature non par mode de participation, mais par mode d'information intrinsèque? Pourtant, sachant parfaitement où il veut aller et quelles facilités lui octroierait une telle notion, Jean de Ripa s'applique avec la dernière énergie à l'écarter de sa route, non seulement par la preuve directe de sa *conclusio*[2], mais en montrant comment certains éléments de la doctrine de

(1) Cf. Jean de Ripa, *I Sent.*, Prol. I, q. 1, a. 1, c. 6, *probatio*, fol. 11 d : « specialiter ipsam pono contra quemdam doctorem modernum qui in sua lectura, dist. 9, 1, dubio 3°, quest. 2, 3ª et 4ª, ponit oppositum de directo. Ymaginatur enim hic tria per ordinem. Primum est quod omnis denominatio perfectionis simpliciter in quacumque essentia creata est per primam formam secundum denominationem consimilem actuantem intrinsece talem essentiam, et ideo dicit quod creaturam existere, esse vitam, sapientiam et hujusmodi, est a prima forma intrinsece creaturam formante. 2° dicit quod per nullam formam creatam potest aliqua talis denominatio correspondere alicui create essentie. 3° dicit quod quamvis creatura in esse vite, sapientie et hujusmodi sit per primam formam actualis, tamen creaturam esse sub tali gradu vite vel sapientie limitato et certo non est per primam sed per formam creatam ; et hoc ideo ponit quia licet esse vitam vel sapientiam sit denominatio perfectionis simpliciter, tamen ipsam esse sub tanto gradu vitam vel sapientiam non est denominatio perfectionis simpliciter : nam non in quolibet est melius ipsum quam non ipsum, ymmo in Deo cui illimite correspondet omnis denominatio perfectionis simpliciter est melius ipsum quam non ipsum ».

(2) *L. c.* : « Et ideo circa hanc conclusionem tali ordine procedam : nam primo probo conclusionem in se », ce qu'il fait du fol. 12 a au fol. 12 c.

son adversaire doivent aboutir à cette même *conclusio*[1], puis en argumentant contre lui[2].

Cette divergence radicale une fois marquée, Jean de Ripa démontre qu'il n'est pas possible à l'essence divine de suppléer la causalité formelle intrinsèque d'une forme créée. C'est aggraver l'opposition non seulement à son contradicteur, mais à la fausse image que Capreolus a suggérée à l'histoire. Sa démonstration achevée, il rencontre Platon et Aristote sur le problème des idées. Aussitôt, il se livre avec empressement à une confrontation significative dont la conclusion ne sera tirée que dans la dernière partie de l'article, lorsque, après avoir conduit ses thèses à leur dernier degré d'élaboration par une discussion aussi poussée que possible, il en arrivera à l'ultime formulation de sa propre doctrine[3]. Là, nous apprendrons qu'un théologien catholique ne peut ni suivre aveuglément ni condamner complètement Platon ou Aristote. Sur les idées divines, Platon a dit quelque chose d'exact, en quoi saint Augustin et les autres saints docteurs l'approuvent, mais aussi quelque chose qui, indigne et dénué de probabilité, est en outre contradictoire à ce que lui-même a dit de vrai, en quoi les saints docteurs le réprouvent. Ce qu'il a dit de vrai, c'est que les idées divines sont les raisons immuables, originelles et exemplaires des choses. Ce qu'il a dit de faux, c'est qu'elles sont les raisons formelles et quidditatives des choses. Une telle distinction n'est pas moins significative qu'une longue discussion technique. Elle confirme ce que nous venons d'observer. Résolu à garder du platonisme ce que l'augustinisme en garantit, Jean de Ripa n'est pas moins décidé à en repousser ce qui lui permettrait d'élaborer avec une extrême facilité une théologie de l'information béatifique. C'est donc qu'il n'a nullement l'intention de s'accorder le bénéfice de notions métaphysiques mal établies.

C'est son quatrième article qui prépare métaphysiquement sa théologie de la béatitude en distinguant techniquement l'*immutation vitale* et l'*information*. Serrant de plus près le problème de la connaissance théologique, il cherche si, en toute forme qui modifie vitalement une puissance percep-

(1) *L. c.* : « 2° ipsam deducam ex quibusdam dictis istius doctoris », ce qu'il fait au fol. 12 c-d.

(2) *L. c.* : « 3° contra quemlibet istorum trium dictorum arguo sigillatim », ce qui occupe tout le fol. 13 a-d.

(3) Cf. Jean de Ripa, *I Sent.*, Prol. I, q. 1, a. 2, *contra* 8am *concl.*, *ad* 3am *rat.*, fol. 22 c : « Ad 3am rationem dico quod Plato aliquid posuit recte de ydeis quod Augustinus approbat et alii sancti doctores, puta quod ipse sint rationes incommutabiles originales et exemplares rerum ; et isto modo etiam de eis loquitur Dyonisius in *de divinis nominibus*, capitulo 5°, parte 9 ; aliquid tamen de ipsis posuit multum indigne et improbabiliter, ymmo etiam contradictorie ad priorem conditionem, puta quod ipse sunt rationes formales et quidditative rerum. Hoc enim probo : nam eo ipso quod sunt principales et originales cause rerum, non sunt formales et quidditative respectu ipsarum et istam conditionem quam Plato eis attribuit doctores sancti ab ipsis abnegant et exhorrent ».

tive créée, il peut y avoir rapport de modification vitale sans rapport d'information, et réciproquement. Son premier soin est de définir ce qu'il entend par cette double *habitudo.* Elle concerne la relation de toute puissance perceptive créée à la qualité qu'est son acte vital. Selon Jean de Ripa, tout acte vital d'une puissance perceptive créée soutient un double rapport avec sa puissance : d'une part — comme toutes les autres qualités à l'égard de leurs sujets respectifs — un rapport d'information ; d'autre part, un rapport d'*immutation vitale.* Jean de Ripa explique aussitôt ce qu'il entend par là : il s'agit du rapport d'union intentionnelle de la puissance avec son objet. Il ajoute que c'est en raison de ce rapport que toute qualité de ce genre est appelée action immanente. Ces définitions données, il précise le sens de ce quatrième article : il y décidera tout d'abord s'il y a identité ou différence entre ces deux *habitudines.* Leur disparité établie, il se demandera si, dans une telle qualité, l'une peut être présente sans l'autre. Douze conclusions lui permettent d'élucider ce double problème. Les traits originaux y foisonnent, mais ce n'est pas le lieu de les relever, car tout ce travail tend vers les quatre *conclusiones ad quaestionem primam responsivas*, et ce sont ces conclusions qui s'imposent à notre attention.

La première semble contredire la sixième conclusion du premier article, où nous avions cru voir une thèse ripienne fondamentale. *A parler absolument, il est possible que l'essence divine soit connaissance formelle en une créature intellectuelle quelconque.* Ce sont de telles oscillations qui expliquent la plupart des erreurs commises sur la doctrine de Jean de Ripa. On peut en effet trouver sous sa plume des formules opposées jusqu'à la contradiction. Mais si cette mobilité d'expression ou de pensée explique les méprises, elle ne les justifie pas, car Jean de Ripa ne laisse désemparé qu'un lecteur superficiel. A peine vient-il d'écrire ce théorème ambigu, il se hâte d'en préciser le sens. Sa précision suffit à ôter tout caractère suspect aux raisonnements qui vont se développer à sa lumière : *Je parle ici*, dit-il, *de formalité précisément selon l'immutation vitale, et non selon l'information.* Et il ajoute : *il en sera toujours ainsi dans la suite, chaque fois que je parlerai de connaissance formelle.*

Déclaration décisive, pour peu que l'on n'oublie pas la notion proprement ripienne d'*immutation vitale*, telle que nous venons de la voir définie par les premières lignes de ce quatrième article. Excluant nécessairement toute information proprement dite, l'immutation vitale se tient dans l'ordre intentionnel et ne renvoie qu'à la connaissance de l'objet. S'il en est ainsi, comment a-t-on pu interpréter Jean de Ripa comme on l'a fait ? Ces précisions métaphysiques et terminologiques auraient elles été vaines, pour lui d'abord ? Aurait-il cédé, en parvenant aux réalités suprêmes qu'il appartenait à sa théologie de la béatitude de décrire et d'interpréter, au vertige contre lequel il paraissait s'être solidement équipé ?

La réponse à une telle question serait impossible dans les limites du

présent travail, si Jean de Ripa n'avait senti lui-même le danger inhérent aux notions qu'il mettait en œuvre, plus encore au vocabulaire auquel il ne voulait pourtant pas renoncer. Mais il s'est expliqué à cet égard avec assez de clarté pour qu'on soit sûr de sa position sans même avoir pu faire état de l'ensemble de son œuvre. Il a parlé avec assez de concision pour que l'on puisse citer intégralement son texte capital sur ce point.

Après avoir traité de façon si ample, en la première question de son prologue, le problème d'une information *possible* de la créature par l'essence incréée, puis après avoir demandé, en trente-six colonnes, à Aristote et à Averroès, si la première intelligence est connaissance béatifiante pour les intelligences inférieures, Jean de Ripa aborde, avec sa troisième question, l'état de fait et les problèmes réels de la Béatitude. Au moment de le faire il se sent tenu de prévenir son lecteur des risques de contresens dont il ne se dissimule pas que souffre sa terminologie.

L'essence divine peut-elle être lumière formelle et béatifique de l'intellect créé dans la patrie ? Tel est l'énoncé du premier article de la troisième question. Bien que l'on se tienne encore, au moins en apparence, dans les limites d'une enquête *de possibili*, on ne saurait nier qu'elle porte sur le statut de la béatitude surnaturelle et qu'elle oblige Jean de Ripa à prendre position à l'égard, non plus des philosophes, mais des théologiens. Il le fera avec la décision qui le caractérise, mais non sans avoir pris quatre précautions indispensables. La première touche à l'emploi constant qu'il fera des expressions *lumière formelle*, *connaissance formelle* ou, de quelque façon que ce soit, de *béatitude formelle*. Partout — dans cette question ou les suivantes — où il dira que Dieu peut être, ou même est, pour l'esprit bienheureux, lumière formelle, connaissance formelle ou béatitude formelle, il n'entendra nullement par là que cela soit par information ou par quelque communication intrinsèque de l'être divin à l'esprit créé. Pourquoi ? La raison qu'il en donne tient de si près aux conditions ontologiques du problème, qu'il ne craint pas de dire, avec toute l'énergie dont son latin est capable, qu'une telle opinion serait littéralement insensée : *sic sapere esset omnino desipere*. Rien de plus facile à comprendre : tout être ainsi actué possèderait intrinsèquement et formellement l'être divin ; il serait donc réellement Dieu. Dès lors, quel sens donner à ces formules ? Il le précise aussitôt et, en le précisant, il intéresse au plus haut point l'historien des doctrines, car, non content de déclarer que saint Augustin est ici sa source, de révéler sa façon de le comprendre et de se situer en même temps par rapport à une thèse fameuse du Lombard, il montre jusqu'à quelle profondeur les données de la théologie commandent, en son esprit, les élucidations métaphysiques en apparence les plus indépendantes.

Je comprends, poursuit-il, ces expressions au sens d'une immutation intentionnelle, telle qu'elle existe dans l'union intentionnelle d'une puissance avec son objet. C'est ainsi que s'exprime saint Augustin, au

XV[e] livre du *de Trinitate*, chapitres 18 et 19. Il y montre que l'Esprit Saint est, par sa substance, don à l'esprit qu'il élève surnaturellement et sanctifie. Il ajoute que la charité, qui est Dieu et Esprit saint, charité qui conduit à Dieu et sans laquelle aucun autre don de Dieu ne conduit jusqu'à Dieu, est répandue dans nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné[1]. Or, commente Jean de Ripa, on ne peut d'aucune façon comprendre que cela se fasse par information ou par communication intrinsèque du Saint Esprit. Et son désir d'être compris va si loin qu'il s'écrie, en visant saint Augustin : si tel avait été le sens de son texte, je le renierais complètement ! Non, c'est seulement par gratification et par union intentionnelle de la volonté créée avec le bien immuable, de telle sorte que, si l'Esprit saint était nouvellement donné à l'esprit sans autre don gratuit, par l'Esprit saint seul l'esprit serait uni intentionnellement et vitalement à Dieu, par gratification et sans aucune information. Se tournant alors vers le Maître des *Sentences*, Jean de Ripa ajoute : si telle a été son interprétation, il a pensé sainement. Si l'on admet au contraire, avec la plupart des docteurs, qu'il a cru à une information véritable, il s'est trompé. Mais comme il convient qu'un disciple honore son maître, Jean de Ripa aime mieux supposer que le Maître s'est trouvé d'accord avec saint Augustin, tel qu'il vient de nous apprendre à le lire. De même pour Hugues de Saint-Victor. Lorsqu'il a écrit dans son livre sur *la Sagesse de l'âme du Christ* que Dieu est notre béatitude formelle, ou bien Hugues a pris cette expression au sens que Jean de Ripa lui donne, ou bien il s'est trompé[2].

(1) Cf. SAINT AUGUSTIN, *de Trinitate*, XV, 18, 32 ; 19, 37 (*P. L.*, t. 42, col 1083, 1086).

(2) JEAN DE RIPA, *I Sent.*, Prol. I, q. 2, *decisio questionis*, fol. 42 c : « Primus articulus juxta materiam argumenti erit iste : *Utrum sola divina essentia possit esse intellectus creati in patria lux formalis et beatifica?...* Antequam descendam ad primum articulum aliqua volo premittere. Primum est quod, ubicumque loquar in hac questione vel in sequentibus quibuscumque Deum posse esse vel esse menti beate formale lumen, seu formalem notitiam vel qualemcumque formalem beatitudinem, hoc non intelligo per informationem vel qualemcumque divini esse communicationem intrinsecam ipsi menti : nam sic sapere esset omnino desipere : quodlibet enim sic actuatum haberet intrinsece et formaliter esse divinum et per consequens realiter esset Deus. Sed intelligo secundum intentionalem immutationem qualis est in unione intentionali potentie cum objecto, ad modum quo loquitur Augustinus, 15 de Trinitate, c. 18 et 19, ubi ostendit quod Spiritus sanctus per suam substantiam est donum mentis et supernaturaliter elevat et sanctificat ipsam mentem ; sic enim dicit ibidem quod caritas que est Deus et Spiritus sanctus sine qua non pervenitur ad regnum, ymmo sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum, ipsa, inquam, est que diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis : quod nullo modo intelligi potest per informationem vel sui esse intrinsecam communicationem. Si enim sic intelligeret, ipsum omnino negarem. Sed solum per gratificationem et intentionalem unionem voluntatis create cum immutabili bono, ita quod si Spiritus sanctus noviter daretur menti sine alio dono grato, per solum Spiritum sanctum mens intentionaliter et vitaliter uniretur Deo per gratificationem sine omni informatione. Si isto modo sensit Magister, bene sensit ; si vero non — sicut communiter doctores ymaginantur — sed fuerit oppinatus hoc esse per informationem, non recte sapuit. Sed quia dignum est quod discipulus

Une réduction si totale à l'ordre intentionnel pourrait paraître plus favorable à un extrinsécisme radical qu'à un excès quelconque dans le sens d'une pénétration de l'essence ou de l'opération divines en l'âme humaine. L'interprète de Jean de Ripa est invité par là à surveiller de très près toutes ses exégèses spontanées. Ne pouvant nous arrêter ici à cet aspect, pourtant essentiel, du problème, continuons à suivre notre auteur. Le souci de rigueur conceptuelle qui l'anime ici ne le conduit pas seulement à déterminer la seule interprétation légitime, selon lui, de saint Augustin, du Maître des *Sentences* ou de Hugues de Saint-Victor, mais à se situer de la façon la plus nette par rapport à un grand nombre de maîtres ou d'étudiants à l'Université de Paris. Il a en effet constaté que des contemporains, docteurs ou autres, qu'il a bien connus, avec lesquels il a même conversé, ont, pour deux raisons complémentaires, commis une lourde erreur. La première raison est l'autorité de Hugues de Saint-Victor dans le texte même qu'il vient de rappeler : dans la patrie, Dieu est notre béatitude formelle. La seconde est l'infirmité spéculative de ces penseurs. Il ne la leur impute pas à la légère. C'est eux qui la lui ont avouée de vive voix. Ils se déclarent en effet incapables de comprendre que l'essence divine puisse être béatitude ou connaissance formelle, si elle ne l'est par information. Ils ont donc conclu que Dieu est notre béatitude formelle par information et communication de l'être divin.

Ces infirmes ressemblent comme des frères au Jean de Ripa de l'histoire. C'est pourtant contre leur conviction aberrante que le vrai Jean de Ripa ne cesse de réagir devant nous. Sa réaction est aussi catégorique que possible. D'une telle doctrine, il ne veut à aucun prix : *absit enim quod ego sic saperem.* Mais la fermeté, la continuité de sa réaction ne sont pas moindres en son aspect positif qu'en son aspect négatif. Il ne se contente pas de repousser : il construit. Le principe de sa construction est celui-ci : ou bien Dieu n'est d'aucune façon notre béatitude formelle, pas plus que celle d'aucune intelligence créée, ou bien, s'il l'est, ce ne peut être aucunement par information et communication de son être propre. Pour bien montrer le caractère absolu de cette impossibilité, Jean de Ripa cite aussitôt, comme un argument irréfutable, le cas où l'on aurait pu croire qu'elle serait vaincue : l'essence divine n'est même pas ainsi béatitude formelle pour l'âme du Christ, à laquelle pourtant elle est unie par plénitude de déité et d'essence[1].

suum honoret magistrum, verissimilius puto tenendum quod intellexerit juxta mentem Augustini nunc declaratam. Isto etiam modo verissimilius est dicendum quod intellexerit Hugo, in libello *de sapientia anime Christi*, Deum esse formalem beatitudinem nostram : nam si aliter sapuit, non bene sensit ».

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Ex quo apparet quod multi moderni istius universitatis tam doctores quam alii qui alias posuerunt, conformiter ad dicta Hugonis, quod Deus est formalis beatitudo nostra in patria, hoc intelligentes per informationem et communicationem divini esse — non enim, ut ab eis habui viva voce, videre possunt

Une deuxième précaution est rendue nécessaire par une autre expression à laquelle Jean de Ripa ne veut pas renoncer, mais qui pourrait être fatale — qui, de fait, a été fatale — à une saine intelligence de sa doctrine. Il dit souvent que, seule, l'essence divine est ou peut être formelle béatitude, connaissance, lumière ou gloire. Qu'est-ce à dire ? Entendrait-il exclure par là toute autre « lumière de gloire » ? On l'a cru. Il avait pourtant déclaré avec force : *lorsque je parle ainsi, je n'entends exclure ni lumière de gloire créée intermédiaire ni vision ou fruition créée.* Et pour éclairer sa position, il avait une fois de plus recouru à saint Augustin. Saint Augustin dit que l'Esprit saint est la charité qui conduit à Dieu et sans laquelle aucun autre don de Dieu ne conduit jusqu'à lui. De là vient que cette charité, à elle seule, suffit, tandis que rien d'autre, sans elle, ne suffit au mérite de la vie éternelle. Par là, saint Augustin n'entend pourtant pas exclure la charité créée, qui est une qualité surnaturelle de l'esprit. C'est au même sens que Jean de Ripa veut être compris lorsqu'il dit que, seule, l'essence divine suffit en tant que béatitude formelle et qu'aucune autre essence créée ne suffit sans elle. En s'exprimant ainsi, il parle comme saint Augustin ; mais parler comme saint Augustin n'est pas exclure la béatitude créée, et pas davantage nier que toute puissance intellectuelle créée soit actuée béatifiquement par une qualité créée[1].

La troisième précaution est complexe et touche de plus près encore au fond du problème. Jean de Ripa commence par rappeler ce qu'il entend par une connaissance formelle en tant qu'immutation vitale. Dans ce dessein, il pose une identité remarquable. Etre connaissance formelle,

quod divina essentia possit esse formalis beatitudo vel notitia nisi per informationem — graviter multum et deformiter corruerunt et a rectitudinis tramite sunt deflexi. Absit enim quod ego sic saperem. Confidenter enim audeo dicere et constanter asserere quod, vel Deus nullo modo est formalis nostra beatitudo *(f. 42 d)* nec alicujus create intelligentie, vel si est, nullo modo hoc potest esse per informationem et communicationem proprii sui esse ; ymmo nec sic est beatitudo formalis ipsi anime Christi cui tamen per plenitudinem deitatis et essentie est unita ».

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, fol. 42 d, à la suite : « 2° premitto quod, ubicumque in sequentibus dicam solam divinam essentiam esse vel posse esse formalem beatitudinem vel notitiam, lumen vel gloriam, per hoc non intendo excludere lumen glorie creatum medium vel visionem creatam seu fruitionem, sed sicut Augustinus dicit Spiritum sanctum esse caritatem que perducit ad Deum et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum, ita quod istam solam ymaginatur sufficere nec aliquam sine ista sufficere ad meritum vite, nec per hoc tamen intendit excludere caritatem creatam que est qualitas supernaturalis mentis, ita dico solam divinam essentiam sufficere ut formalem beatitudinem, et quamlibet aliam creatam non sufficere sine ipsa, secundum Augustinum ; nec per hoc excludo felicitatem creatam et quin quelibet potentia intellectualis creata beatifice actuetur qualitate creata ». Il est curieux d'observer, en attendant l'édition critique, que le ms. T, fol. 33 a, ajoute ici : « Quare autem utraque beatitudo sit ponenda, licet sola increata sit necessaria, satis patebit in 3° ubi de notitia beatifica anime Christi agetur », mais omet entièrement la troisième précaution, si longue et si importante, passe immédiatement à ce qui est ici la quatrième et la numérote 3°.

vision ou verbe selon l'immutation vitale, *idem est*, c'est identiquement être connaissance objective immutative, vision ou verbe. La réduction est surprenante. Elle est légitime pour Jean de Ripa, puisqu'il en rend raison par la définition même de ce qu'il appelle *immutatio vitalis* : c'est identiquement la perfection objective ou l'acte objectif d'une puissance perceptive. Il éclaire d'ailleurs aussitôt cette définition en rejetant une erreur caractéristique. On se tromperait, selon lui, si l'on faisait consister l'immanence d'une vision, ou connaissance, ou verbe, ou opération vitale — de quelque façon qu'elle le soit — ou action immanente en ceci que cette opération existerait dans la puissance vitale. En réalité, il n'y a rien de plus qu'une présentation à titre d'objet entraînant une modification de la puissance. S'il en est ainsi, on s'exprimerait plus correctement en disant que cette puissance est le lieu de ces actions vitales qu'en disant qu'elle en est le sujet. On doit cependant reconnaître qu'elle en est, par accident, le sujet dans la mesure où il arrive que ces actions sont des qualités qui informent cette puissance[1].

Ces précisions techniques données, Jean de Ripa tient à faire une concession dont l'importance est capitale. Puisque la perception vitale doit être définie comme il vient de le faire, l'expression *vision formelle* n'est pas exigée par sa propre doctrine. Il consent même à avouer que l'on serait encore plus fidèle à la doctrine qu'il professe comme sienne si l'on préférait à cette expression ambiguë une expression plus claire. Ne plus dire que Dieu est vision ou connaissance formelle, mais dire qu'il est, pour la créature, vision ou connaissance objective, ce serait s'exprimer d'une façon beaucoup plus saine. S'il accorde ce point si remarquable, c'est d'ailleurs en pleine connaissance de cause. Le terme *formel* possède, il le sait fort bien, une signification habituelle et communément adoptée. Quiconque l'emploie entend désigner une formalité d'existence interne par communication de l'être divin. Il suit de là que ce terme paraît recéler un venin caché[2].

On fausserait donc gravement l'authentique position ripienne si on la présentait comme une doctrine d'immanence en la créature de l'opération

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « 3° premitto et suppono, secundum precedentia dicta, quod idem sit aliquid esse formalem notitiam, visionem vel verbum secundum vitalem immutationem quod esse notitiam objectivam immutativam visionem vel verbum, quoniam idem est vitalis immutatio quod objectiva perfectio seu actus objectivus : nichil enim potest esse visio vel cognitio vel verbum vel qualitercumque vitalis operatio vel immanens actio eo quod inexistit potentie vitali, sed solum ex hoc quod sibi obicitur ipsam immutando, et ideo potius talis potentia dicitur locus quam subjectum hujusmodi actionum vitalium, ymmo per accidens est subjectum ipsarum in quantum contingit hujusmodi actiones esse qualitates potentiam informantes ».

(2) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Quapropter multo sanius diceretur, secundum meum propositum, Deum esse visionem vel notitiam objectivam creature quam formalem, quoniam per formalem communiter intelligitur formalitas inexistentie communicatione divini esse : et ideo in isto verbo videtur latere venenum ».

même de Dieu. Conscient du péril auquel il s'exposait en adoptant telle quelle une terminologie déjà classique, Jean de Ripa n'a pas négligé d'exclure l'interprétation qui a paru naturelle à tant d'historiens et de dénoncer lui-même le venin latent dans le mot qu'il a cru tout de même préférable de conserver. Pourquoi, au lieu de renoncer purement et simplement à un vocable jugé par lui-même si dangereux, a-t-il estimé légitime d'en faire un usage qui ne peut paraître qu'intempérant ? Parce qu'il s'est senti prisonnier de deux équivoques, et qu'il a mieux aimé s'exposer aux conséquences fâcheuses impliquées en l'emploi du mot *formel* qu'à celles que lui paraissait comporter celui du terme *objectif*. C'est ce qu'il explique aussitôt lui-même avec une lucidité qui ne laisse rien à désirer.

Sans illusion sur l'imperfection du terme *formel*, il ne cherche pas à se soustraire à ce qu'il considère comme une nécessité provisoire. Il l'emploiera donc, parce que l'expression *connaissance objective* souffre d'une équivoque qui lui paraît beaucoup plus redoutable. Une connaissance objective, dit-il, peut être exclusivement « terminative », lorsque l'objet n'a pas d'autre fonction que de servir de terme à la connaissance. Une telle connaissance ne perfectionne en rien la puissance perceptive, car elle ne lui est nullement présente en soi, mais seulement dans l'espèce en laquelle elle brille. C'est cette espèce qui modifie immédiatement la puissance et qui est immédiatement objective d'un tel objet. Mais il y a une seconde acception de la même expression. La connaissance est objective lorsque l'objet est présent lui-même à la puissance et est saisi en lui-même par la puissance. C'est en prenant l'expression *connaissance objective* en ce deuxième sens que l'identité posée plus haut se vérifie : alors être connaissance ou vision formelle selon l'immutation vitale est la même chose qu'être connaissance objective immédiate du même objet[1].

En ce point, ce qui apparaît non moins clairement que l'équivoque qui pèse sur l'expression *connaissance objective*, c'est l'équivoque dont est affecté le terme *forme* dans la doctrine de Jean de Ripa. Loin de dissimuler ce défaut, il le souligne avec force : *forma equivoce multum sumitur in proposito*. Comment pourrait-il le masquer ? Il y a corrélation inévitable entre la façon dont on conçoit le rapport de l'intellect à l'objet et la structure de la connaissance. Or, voulant être simultanément fidèle à Averroès et à saint Augustin, Jean de Ripa refuse de se représenter le rapport de l'intellect à l'objet comme celui d'une matière ou d'un sujet à

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Sed oportet pro nunc me termino illo uti propter equivocationem notitie objective que potest esse precise terminativa, et talis nullo modo perficit ipsam potentiam nec est presens potentie in se sed in specie in qua relucet, que species immediate immutat potentiam et est immediate notitia objectiva de tali objecto precise terminativo : et isto secundo modo sumendo notitiam objectivam pro objecto in se presente potentie in se a potentia comprehenso, dico quod idem est aliquid esse formalem notitiam vel visionem secundum vitalem immutationem, et idem esse de eodem notitiam objectivam immediatam ».

sa forme, mais comme celui d'un lieu, pour parler comme Averroès au XIIe livre de la *Métaphysique*[1], ou d'un temple, pour suivre saint Augustin aussi bien dans le cas de la sanctification temporelle que de la béatitude éternelle[2]. Il suit de là que la connaissance par laquelle l'intellect est affecté immédiatement n'est ni une forme proprement dite ni une quasi-forme, mais plutôt un quasi-objet[3].

La remarque suivante de Jean de Ripa ne doit pas être ici négligée, car, bien qu'elle paraisse tout d'abord étrangère à notre sujet par le souci de précision technique relative à l'opération vitale qui la dicte, elle tend vers une conclusion qui achève de fixer la position de Jean de Ripa sur le point même où nous avions à l'interroger.

Il faut, ajoute-t-il, observer que l'on peut prendre en deux sens différents les termes connaissance, volition ou opération vitale de la créature en son propre genre. On peut entendre par là la *raison* de connaître ou de vouloir, mais on peut aussi désigner ainsi le *mouvement* par lequel la puissance devient vitalement présente à l'objet vitalement appréhendé. La conséquence pratique de cette distinction est immédiatement tirée. Jean de Ripa professe, d'accord croit-il avec saint Augustin et Hugues de Saint-Victor, que, si l'on prend ces termes au premier sens, Dieu peut être — suppléons : pour la créature — connaissance ou volition. Mais, au second sens, non. Aussitôt — signe que le *de Sapientia animae Christi* a pesé sur sa spéculation — il tient à éclairer de cette lumière la position de Hugues de Saint-Victor. Jamais, affirme-t-il, Hugues n'a entendu soutenir en ce second sens, mais seulement au premier, que Dieu est béatitude formelle ou acte béatifique. Sur quoi, préparant les précisions ultimes qu'il entend fournir sur sa position personnelle, il repousse, tout

(1) Cf. Averroès, *in XII Meta*, III, comm. 17, éd. Venise 1552, fol. 142 c, l. 51-53 : « et ideo intellectus, qui est in potentia, est quasi locus istius intellectus, non quasi materia ».

(2) Cette référence soulève un problème qui ne peut être résolu ici. Dans le texte cité par la note suivante, Jean de Ripa renvoie à l'*épistola LXVI*, qui ne contient rien de tel. S'il ne s'agissait que de la présence de Dieu par grâce, on corrigerait en Saint Augustin, *Epist. CLXXXVII*, *de Præsentia Dei*, 15-16 (*P. L.*, t. 33, c. 837-838). Mais s'il s'agit aussi de connaissance naturelle, la question est de savoir s'il y a un seul texte qui dise rigoureusement ce que Jean de Ripa prétend avoir lu.

(3) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Et hinc apparet quod forma equivoce multum sumitur in proposito, quoniam sicut intellectus respectu talis notitie objective non est quasi materia vel subjectum sed quasi locus, secundum Commentatorem, 12 *Metaphisice*, commento 18, et secundum Augustinum quasi templum, et hoc tam in sanctificatione creature cum Spiritus sanctus in sua essentia redditur presens menti, et in beatitudme cum evacuatum fuerit quod ex parte est, sicut patet in epistola ad Ieronimum *de natura et origine anime*, ita talis notitia qua intellectus immutatur immediate non est proprie forma vel quasi forma sed potius quasi objectum : et ideo frequenter Commentator, 3° *de anima*, sumit intellectionem pro re intellecta : sicut enim ipsa immediate immutat ita immediate terminat et immediata apparentia objectiva, licet non semper esse absoluto, sed ut species objecti a quo causatur. Per dicenda autem in ista questione non intendo prejudicare dicendis ».

à la fois comme impossible en soi et contraire à la pensée de Hugues et de saint Augustin, la thèse selon laquelle Dieu serait connaissance ou volition béatifique de la créature, en ce sens qu'il supléerait la fonction de tout acte créé[1].

Impossible : tel est le ferme jugement de Jean de Ripa sur la théologie de la béatitude que l'on a de plus en plus tendance à lui attribuer. S'il interprète, en effet, Hugues de Saint-Victor comme il vient de le faire, c'est parce qu'une impossibilité gnoséologique commande, pense-t-il, tout ce débat. Il est impossible qu'une créature devienne présente intentionnellement même à sa propre essence sans la médiation d'un mouvement. Il est donc impossible *a fortiori* qu'elle devienne intentionnellement présente sans mouvement à une essence réellement distincte d'elle ; *a fortiori* encore à une essence surnaturelle et immensément inaccessible à ses capacités purement naturelles de créature. Si donc l'on prend au second sens précisé *vision* et *fruition*, il est impossible qu'une créature voie par une vision increée ou jouisse par une chose increée[2], de même qu'il est impossible que l'essence divine soit mouvement de l'âme, puisqu'elle est acte pur. Par conséquent, conclut Jean de Ripa, dans toute la suite du Commentaire, c'est toujours au premier sens que je parlerai de vision et de fruition[3].

Réservons à l'exposé d'ensemble de la doctrine ripienne les observations de tout ordre qu'un tel texte ne peut manquer de provoquer. Il nous suffit ici d'avoir montré à quel point Jean de Ripa diffère de l'idée que l'on s'en fait et quels problèmes réels soulèvent les textes que l'on a pris l'habitude de négliger.

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, fol. 42 d-43 a, à la suite : « Advertendum tamen quod quecumque cognitio vel volitio seu vitalis operatio creature in proprio genere dupliciter potest sumi : vel pro ratione cognoscendi seu volendi, vel pro motu quo potentia fit presens vitaliter objecto vitaliter apprehenso. Primo modo, dixi Deum posse esse cognitionem seu volitionem, secundum Augustinum et Hugonem. Sed secundo modo, (43 *a*) non : et ideo numquam fuit Hugonis ponere Deum esse formalem beatitudinem vel actum beatificum secundo modo, sed primo. Quapropter fingentes quod, juxta positionem Hugonis vel Augustini, Deus est cognitio beatifica creature vel volitio, quasi suppleat vicem omnis actus creati, hoc enim est impossibile et contra mentem Hugonis ».

(2) Ce *re increata* est bien surprenant. On attendrait *fruitione*. Il est, en tout cas, impossible de traduire : *jouisse d'une chose increée*, car il s'agit non de l'objet mais de l'opération même.

(3) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Nam impossibile est creaturam fieri presentem intentionaliter etiam proprie essentie sine motu medio : igitur a fortiori essentie realiter a se distincte et a fortiori essentie supernaturali et immense inaccessibili puris naturalibus creature. Et isto modo secundo sumendo visionem vel fruitionem, impossibile est creaturam videre visione increata vel frui re increata, sicut impossibile est divinam essentiam esse motum animi cum sit purus actus. Sed in sequentibus semper primo modo loquar de visione et fruitione ». Le 4° *premitto* ne nous intéresse pas ici directement.

2. *La distinction formelle*

Je voudrais maintenant, sur un exemple significatif entre tous, commencer à poser l'une des questions les plus importantes impliquées dans l'étude de Jean de Ripa en montrant comment ce docteur dépend de Duns Scot et pourquoi il ne peut éviter de se séparer de lui. L'analyse des articles de 1362 nous a déjà révélé, dans une certaine mesure, le caractère original de la *distinction formelle* chez le maître de Louis de Padoue. Essayons de préciser cette originalité en allant tout droit, dans son Commentaire, à cette distinction 8 dans laquelle le Lombard avait traité de la simplicité et de l'immutabilité de l'essence divine. C'est là, en effet, que Jean de Ripa fixe les traits principaux de sa notion de distinction formelle, sans négliger d'expliquer de façon assez concise pourquoi il ne peut se contenter, à cet égard, de suivre Duns Scot. Il va de soi que nous ne pouvons analyser ici cette distinction entière, ni l'article II qui montre comment les perfections essentielles que l'on attribue à Dieu à partir des créatures se distinguent formellement au sein de l'essence divine[1], et pas même la deuxième partie de cet article qui, en cinq conclusions, s'applique à mesurer cette distinction formelle[2]. Il nous faut aborder d'emblée la troisième conclusion.

Cette conclusion déclare : *le degré de distinction formelle par laquelle chaque raison essentielle dans l'essence divine se distingue de toute autre est immense.* Deux arguments concourent à prouver cette thèse. Le premier la relie à celles qui la précèdent : partant du fait que toute raison de ce genre est immense selon sa dénomination, il conclut que c'est de façon immense qu'elle se distingue formellement. Le second se présente ainsi. Si *a* était une blancheur infinie et *b* une noirceur infinie, *a* et *b* se contrariraient infiniment de façon positive et infiniment plus qu'une blancheur et une noirceur seulement finies, en raison de l'étendue infinie de l'être positif par lequel *a* serait contraire à *b*, et réciproquement. De même dans la conclusion : si toute raison essentielle en tant que telle est immense et se distingue formellement par cela même qui la constitue telle (ce qu'a établi la première conclusion), il s'ensuit que c'est au degré immense que lui correspond l'être positif et formel qui la distingue de toute autre[3].

(1) Cf. *Concl.*, p. 102-103.

(2) Cf. *Concl.*, p. 103. Cette partie capitale est exceptionnellement concise, puisqu'elle n'occupe que les fol. 189 d-192 c.

(3) Jean de Ripa, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, 2a p., c. 3, fol. 189 d-190 a : « Quelibet hujusmodi rationum immense distinguitur formaliter a qualibet altera. Probatur : primo, quia quelibet talis est immensa secundum suam denominationem, igitur immense distinguitur formaliter etc. 2°, quia sicut si .a. esset albedo infinita et .b. nigredo infinita, infinite .a. et .b. contrariantur positive et in infinitum plus quam albedo et nigredo solum finite, propter infinitam latitudinem positivi esse per quod .a. contra-

La quatrième conclusion renforce l'aspect paradoxal de la précédente en comparant raisons créées et raisons increées. Deux raisons créées quelconques, dit-elle, sont infiniment moins distinctes formellement entre elles que les raisons increées de même dénomination. Deux arguments le démontrent. Supposons tout d'abord que *a* soit la raison créée de vie, *b* la raison créée de sagesse : *a* possède infiniment moins d'être formel de vie que la vie immense ; de même *b* en ce qui touche à l'être de sagesse. La conséquence est immédiate : ils sont infiniment moins distincts formellement. Ajoutons ceci : si *a* croissait de façon continue en être de vie et *b* en être de sagesse, c'est de façon continue que *a* acquerrait un degré distinct de *b* correspondant au degré d'être de vie ainsi acquis. Si donc *a* devenait vie infinie, il se distinguerait infiniment de *b*. Par conséquent, *a* et *b* participent leur propre être formel infiniment moins que les raisons divines ne participent leur être de dénomination semblable. La thèse est donc prouvée[1].

Avec la cinquième conclusion, nous atteignons un paroxysme. *Deux raisons increées quelconques*, y soutient Jean de Ripa, *sont infiniment plus distantes de toute identité formelle que deux raisons créées de même dénomination.* C'est une conséquence évidente de la conclusion précédente. En effet, elles sont d'autant plus éloignées de toute identité réelle qu'elles sont plus distinctes formellement. De là, il apparaît que deux raisons essentielles increées quelconques ont infiniment moins d'unité réelle que deux raisons créées. On voit en outre que deux effets créés quelconques brillent de façon infiniment plus distincte causalement dans leurs raisons causales divines que dans leur genre propre. Ils ont en effet en Dieu des raisons causales et des raisons participées infiniment distinctes formellement, alors que, dans leur genre propre, ils ne sont distincts que de façon finie ou, si c'est de façon infinie, il s'agit tout au plus de cette infinité qui peut convenir à la créature[2].

riaretur .b. et econverso, igitur si in proposito quelibet hujusmodi rationum ut sic est immensa et per idem (190 *a*) formaliter distinguitur, sequitur quod immense correspondet sibi esse positivum et formale distinctivum sui a qualibet alia ».

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, fol. 190 a (le scribe, par erreur, numérote cette conclusion 3ª) : « Quelibet due rationes create in infinitum minus distinguntur formaliter quam rationes increate denominationis consimilis. Probatur : nam si .a. sit ratio vite create, .b. ratio sapientie create : .a. in infinitum minus habet de esse formali vite quam vita immensa, et consimiliter .b. de esse formali sapientie : igitur in infinitum minus distinguntur formaliter. Preterea, si .a. continue cresceret in esse vite et .b. in esse sapientie, continue sicut .a. acquireret latitudinem vite, correspondenter acquireret latitudinem esse distincti a .b. : ergo si .a. fieret infinita vita, infinite distingueretur a .b., et per consequens .a. et .b. in infinitum minus participant proprium suum esse formale quam rationes divine suum esse denominationis consimilis : sequitur propositum ».

(2) Jean de Ripa, *l. c.* (ici aussi, le scribe numérote par erreur 4ª, pour 5ª) : « Quecumque due rationes increate in infinitum plus distant ab omnimoda ydemptitate formali in re quam due rationes create denominationis consimilis. Patet ex precedenti conclusione : nam in ea proportione plus distant ab omnimoda ydemptitate in re in qua

Cela suffit, pense Jean de Ripa, pour que l'on comprenne clairement comment les attributs se distinguent en Dieu formellement *ex natura rei*, et comment cette distinction est infinie. Il peut donc affronter aussitôt un *quidam doctor* dont la doctrine est en partie analogue à la sienne, mais, quant à l'essentiel peut-être, gravement différente. La façon dont il résume cette doctrine ne permet aucun doute sur l'identité du docteur : c'est Duns Scot. Il serait fort intéressant de voir comment Jean de Ripa présente la notion scotiste de distinction formelle, mais nous n'en avons pas le loisir. Nous ne pouvons ici faire plus que de relever les objections que Jean de Ripa juge utile de diriger contre la *distinction formelle* de Duns Scot[1].

Duns Scot, déclare-t-il, a raison. Cependant, sur ce point précis, il reste, à bien des égards, loin de la vérité qu'il s'agissait d'atteindre : *multipliciter deficit.* Quelles sont ces nombreuses déficiences ? Se proposant sans doute de revenir sur cette question centrale, Jean de Ripa se contente pour le moment d'en signaler trois[2]. En premier lieu, Duns Scot se trompe parce qu'il ne croit pas que la distinction formelle résulte de la non-identité formelle qu'il admet. En réalité, elle en résulte immédiatement. En effet, puisque c'est *per idem formaliter* qu'un être est tel ou tel en lui-même et formellement contraire à un autre — par exemple la blancheur à la noirceur, si bien qu'il serait contradictoire que la blancheur et la noirceur existent et qu'elles ne soient pas positivement contraires l'une à l'autre —, il en va de même pour n'importe quelle raison essentielle en Dieu[3]. Veut-on un *confirmatur* ? Qu'on l'emprunte à la logique. Que faut-il pour que la proposition « *a* se distingue formellement de *b* » soit vraie ? Rien d'autre que ceci : que *a* et *b* soient des raisons formelles et que *a* ne

proportione plus distinguntur formaliter. Et ex hoc apparet quod quecumque duo effectus creati in infinitum distinctius relucent causaliter in rationibus divinis causalibus quam in proprio genere : habent enim in Deo rationes causales et rationes participatas infinite distinctas formaliter, in proprio genere solum finite, vel si infinite, non tamen illa infinitate nisi que potest competere creature. Et ex hiis satis patet quomodo attributa in divinis distinguntur ex natura rei formaliter, et quomodo infinite sic distinguntur ».

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Aliter tamen quidam doctor circa materiam de attributis ymaginatur tenendo conformiter ⟨quod⟩ rationes essentiales in Deo attribute ex creaturis sunt aliquo modo non idem ex natura rei. Probat autem istam conclusionem sic : Sapientia in communi non est formaliter bonitas in communi : igitur nec sapientia infinita est formaliter bonitas infinita... »

(2) Trois, comme on va le voir, bien que le copiste de Z n'en ait distingué que deux en marge.

(3) Jean de Ripa, *l. c.*, fol. 190 a : « Sed quamvis conclusio istius rationis sit vera, tamen doctor iste in puncto isto multipliciter defficit. Primo, quia ex non ydemptitate formali quam ponit non credit quod sequatur distinctio formalis, cum tamen immediate sequatur. Sicut enim per idem formaliter aliquid est in suo esse tale vel tale et contrariatur formaliter alteri, ut pote albedo nigredini, in tantum quod claudit contradictionem albedinem et nigredinem esse et ipsa non contrariari positive, ita de quibuslibet rationibus essentialibus in divinis ».

soit pas formellement identique à *b*. De même, pour que *a* et *b* se distinguent réellement, il suffit que *a* et *b* soient, et que l'entité *a* ne soit pas l'entité *b*. De même encore, pour que *a* et *b* se distinguent comme degrés selon une même raison formelle commune à l'un et à l'autre, il suffit que *a* et *b* soient des degrés de la même raison formelle et que l'un ne soit pas l'autre. Ce n'est pas tout. Dans les créatures, les êtres qui sont non-identiques formellement sont formellement distincts : il suit de là que la distinction formelle est beaucoup plus assurée dans les choses divines où les raisons essentielles ont infiniment plus de non-identité formelle. Par conséquent, conclut fermement Jean de Ripa, et tirant cette conclusion, c'est sa propre doctrine qu'il exprime — *dico ergo* —, toute absence d'identité absolue *ex natura rei* est une distinction *ex natura rei*, et pas seulement une *non-identité*. Prise de façon purement négative, en effet, la non-identité consiste en un indivisible ; mais l'éloignement à partir d'une identité parfaite peut contenir une diversité infinie de degrés. Dans les créatures, la raison de vie, la raison de sagesse se tiennent infiniment moins loin d'une identité formelle parfaite que les raisons correspondantes dans les choses divines. Il faut donc reconnaître à cet éloignement non seulement une non-identité formelle prise de façon purement négative, mais encore une distinction formelle, qui soit plus grande ou plus petite selon que ces raisons ont plus ou moins d'être formel par lequel elles sont éloignées de l'identité absolue[1].

La seconde déficience de la position scotiste réside dans le principe même qu'elle met en œuvre. Elle tient en effet pour accordé que la raison formelle de sagesse finie est identiquement la même que celle de cette sagesse infinie qui est Dieu. Mais Jean de Ripa rappelle qu'il a démontré le contraire[2]. Quiconque, par conséquent, est de son avis en professant que Dieu et la créature ne communiquent en aucune dénomination semblable

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, fol. 190 a-b : « Confirmatur : nam ad verificandum istam : .a. distinguitur formaliter a .b., nichil aliud requiritur nisi quod .a. et .b. rationes formales sint et .a. sit non idem formaliter .b. ; sicut ad hoc quod .a. et .b. distinguantur realiter sufficit quod .a. et .b. sint, et .a. entitas non sit realiter .b. entitas, (*b*) et eodem modo si .a. et .b. distinguntur gradualiter secundum eamdem rationem formalem utrique communem, sufficit quod .a. et b. sint gradus ejusdem rationis formalis et unus non sit alius. Preterea, in creaturis, quecumque sic sunt non eadem formaliter distinguntur : igitur multo magis in divinis ubi rationes essentiales in infinitum plus habent de non ydemptitate formali. Dico ergo quod omnis recessus ab omnimoda ydemptitate ex natura rei est distinctio ex natura rei, non solum non ydemptitas : nam non ydemptitas pure negative sumpta consistit in indivisibili ; recessus autem ab omnimoda ydemptitate infinitam potest continere latitudinem : in creaturis enim ratio vite et sapientie in infinitum minus recedunt ab omnimoda ydemptitate formali quam rationes consimiles in divinis, et ideo oportet quod iste recessus non solum habeat non ydemptitatem formalem pure negative sumptam, sed etiam distinctionem formalem que sit major vel minor secundum quod hujusmodi rationes magis habent de suo esse formali per quod distant ab omnimoda ydemptitate ».

(2) Il indique lui-même la référence : dist. 3, q. 1. Il s'agit de sa très vigoureuse critique de la notion scotiste d'univocité ; cf. *Concl.*, p. 79-83, tout spécialement p. 81-82.

restera incapable de tirer aucune conséquence valable du principe scotiste. On dirait alors que, si cette raison prouve quelque chose, elle prouve seulement que la sagesse infinie créée se distingue formellement de la bonté infinie créée[1].

Troisième défectuosité : la preuve même du point principalement visé. Toute cette preuve, en effet, n'établit que le caractère imparfait de la proposition : *la sagesse est la bonté.* Mais il ne suit pas de là que la sagesse ne soit pas la même formellement ou *ex natura rei* que la bonté. Cette conséquence, relative au vouloir divin, ne vaut pas non plus : *la proposition « ce vouloir est agir » n'est pas formelle, donc ce vouloir n'est pas formellement agir.* En effet, agir, en Dieu, ne surajoute rien d'intrinsèque à l'essence divine en plus du vouloir ; par conséquent, il n'y a, dans l'essence divine, aucune non-identité formelle entre vouloir et agir ; et pourtant, cette proposition n'est pas davantage formelle : *vouloir est agir.* Il arrive, en effet, que le vouloir divin soit vouloir sans qu'il soit agir. Pourquoi ? Parce que agir connote quelque chose *ad extra.* On raisonnerait de même si quelqu'un soutenait que la sagesse et la bonté en Dieu sont absolument identiques *ex natura rei*, alors que la sagesse, en plus de l'essence divine, connote la perfection créée dans l'être de sagesse, de telle sorte que ce qui est identique, c'est *sagesse divine* et *essence divine pouvant créer l'être de sagesse.* Et ainsi des autres attributs. C'est de cette façon que n'est pas formelle cette proposition : *la sagesse est la bonté*, et que l'un n'est point partie de la définition de l'autre, et cependant, en partant de là, aucune non-identité ne serait conclue dans l'essence divine en vertu de ces dénominations[2].

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, fol. 190 b : « 2° defficit ista positio in sua ratione : ymaginatur enim quod eadem sit ratio formalis sapientie finite et sapientie infinite que Deus est. Sed hujus oppositum patuit in 3ª distinctione, questione prima ; et ideo volens tenere quod per nullam eandem rationem formalem Deus et creatura communicant in aliqua denominatione consimili, nullum ex ista ratione motivum assumeret : diceretur enim quod si ista ratio aliquid probet, solum probat quod sapientia infinita creata distinguitur formaliter a bonitate infinita creata ».

(2) Jean de Ripa, *l. c.*, où le copiste répète 2° : « 3° defficit ista ratio in probando principale intentum : nam totus processus suus nichil aliud probat nisi quod hec non est formalis : sapientia est bonitas. Sed ex hoc non sequitur quod sapientia sit non eadem formaliter vel ex natura rei bonitati ; sicut hec consequentia non valet, signato velle divino : hec non est formalis : hoc velle est agere, ergo hoc velle non est formaliter agere : nam agere in Deo ultra velle nichil superaddit intrinsecum divine essentie, et ideo in divina essentia nulla est non ydemptitas formalis inter velle et agere, et tamen nec est formalis : velle est agere ; aliquando enim velle divinum est velle quando non est agere : et hoc est quia agere aliquid extra connotat. Et eodem modo diceretur si quis poneret quod sapientia et bonitas in Deo sunt omnimode idem ex natura rei, sed tamen sapientia ultra divinam essentiam connotat perfectionem creatam in esse sapientie, ita quod idem sit sapientia divina quod divina essentia potens causare esse sapientie, et sic de aliis. Isto modo hec non est formalis : sapientia est bonitas, nec unum esset pars diffinitionis alterius, et tamen nulla ex hoc in divina essentia ex hujusmodi denominationibus concluderetur non ydemptitas ».

Jean de Ripa n'éprouve donc aucun remords à tourner le dos à Duns Scot. Comment lui resterait-il fidèle ? Les arguments du père de la distinction formelle ne prouvent rien en faveur de sa thèse. Le supersubtil va, lui, selon sa méthode constante, confirmer la sienne en multipliant les objections qui doivent lui permettre de parvenir au degré ultime de précision qu'il soit loisible d'atteindre[1]. Nous ne pouvons songer à le suivre plus loin en son processus dialectique. Ce que nous venons d'apprendre de lui suffit à nous persuader tout à la fois de l'intérêt qui doit s'attacher à l'analyse de son commentaire, et de l'opportunité d'une édition de ses seules *conclusiones*.

Les motifs qui obligent Jean de Ripa à se distinguer de Duns Scot sur la notion même de distinction formelle sont en effet de telle nature qu'ils supposent chez ce penseur soit une inintelligence radicale de la position scotiste, soit une originalité créatrice tout à fait singulière. Nous venons de le voir rejeter la position scotiste pour la raison ultime qu'à son sens le passage à l'infini, bien loin d'opérer par mode d'unification, consolide chaque distinction en son constitutif formel et porte à l'infini la séparation même des essences ainsi distinguées. Mais raisonner ainsi, c'est manifestement porter un coup mortel au scotisme de Duns Scot en l'une de ses parties vitales. Pour le Docteur subtil, en effet, « l'infinité de l'essence assure la simplicité réelle de l'être divin dans la distinction formelle des attributs »[2]. Si le propre du passage à l'infini est de porter à l'infini les distinctions en leur vertu distinctive même, on ne voit plus comment « l'infinité peut être commune à des raisons formelles quidditativement irréductibles et leur conférer l'*identité de l'être* sans supprimer leur *distinction dans la formalité* »[3]. Tout paraît se passer, au contraire, comme si Jean de Ripa avait refusé d'attribuer à l'infinité de l'essence divine le pouvoir d'identifier ontologiquement des essences formellement distinctes. Mais si c'est bien ce refus qui caractérise sa doctrine de la distinction formelle, il reste à savoir comment il a pu sauver l'identité réelle de formalités infiniment plus irréductibles en leur quiddité respective chez lui que chez Duns Scot. Et s'il est vrai que « la solution proposée par le Docteur Subtil peut être comptée parmi les plus profondes et les plus originales de ce puissant esprit »[4], on se demande à quel degré de génialité ou d'infirmité métaphysique il conviendra de situer la solution par laquelle Jean de Ripa n'a pas craint de la remplacer.

Analyser cette solution ripienne serait faire tout autre chose que pré-

(1) Jean de Ripa, *l. c.*, à la suite : « Dimissa ergo positione istius que nichil ad suum intentum concludit, transeo ad arguendum contra conclusiones premissas ». La discussion s'étend jusqu'à la fin de l'article, fol. 192 c, et comporte même une offensive « contra distinctionem formalem », fol. 192 a.

(2) E. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 252.

(3) E. Gilson, *o. c.*, p. 251.

(4) E. Gilson, *o. c.*, p. 249.

senter Jean de Ripa. Ce serait entreprendre une auscultation qui nous entraînerait bien au delà de nos limites. Gardons-nous de les franchir. Notre dessein était de fournir aux lecteurs de ses *Conclusiones* et de ses *Determinationes* les préliminaires qui n'ont pu prendre place en ces volumes déjà si épais. Ce but précis nous paraît atteint. Les questions mêmes que nous venons de voir se lever devant nous suffiraient à justifier notre édition des *Conclusiones* isolées de leur contexte : en procédant à ce prélèvement méthodique, j'ai imité le geste tout naturel d'assez nombreux devanciers. Dès la fin du XIVe siècle, les professeurs qui enseignaient la théologie à l'Université de Paris, sentant très fortement le caractère systématique non moins qu'original de la construction ripienne, constituaient volontiers des recueils de *conclusiones* destinés à fixer les arêtes vives d'une doctrine dont la complexité risquait de rebuter ou d'égarer leurs étudiants[1]. Les thèmes doctrinaux les plus divers s'offraient ainsi à leur choix. Peut-être se proposaient-ils le plus souvent de déterminer les responsabilités respectives dans la rupture d'équilibre survenue un peu auparavant au détriment de la notion proprement scotiste de distinction formelle. Ne pouvant se dissimuler le rôle hors de pair joué dans cette crise par Jean de Ripa, ils s'appliquaient sans doute à cerner avec rigueur des positions qu'un Gerson n'hésitera pas à juger plus inintelligibles encore qu'alambiquées. Il n'appartient ni à notre édition des *Conclusiones* ni à cette présentation de dépasser les *Magistri regentes* en traitant à fond cette question immense, mais seulement en réalisant de façon tout à fait complète le programme qu'ils n'ont guère pu qu'esquisser. Nous n'aurons pas, pour autant, épuisé le problème, mais nous aurons permis à l'histoire de le poser[2].

André Combes.

(1) Nous avons reconnu dans nos manuscrits I, J, K, L, des specimens remarquables de ces recueils.

(2) Cf. E. Gilson, *o. c.*, p. 253 : « La simplicité parfaite de l'essence divine est donc, non seulement sauve, mais plus fortement confirmée que jamais. On ne voit pas qu'à aucun moment elle soit mise en péril dans la pensée de Duns Scot lui-même. Qu'elle l'ait été plus tard, dans la doctrine de certains *formalizantes* qui se réclamaient de ses principes, c'est possible ; si cela s'est produit, que la chose ait pu se produire en raison de la nature de ces mêmes principes, c'est au moins vraisemblable, mais toute doctrine étant un équilibre, elle implique une possibilité de rupture d'équilibre. Savoir à qui incombe la responsabilité de telles ruptures, excède sans doute la compétence de l'histoire ; tout ce que peut faire ici l'historien comme tel, c'est de marquer le point où, dans une doctrine, la rupture pouvait se produire et attendre qu'elle se soit produite avant de la commenter ».

A LA RECHERCHE
DU « DE ANIMA » DE NICOLE ORESME

En récapitulant les titres appliqués à la puissante personnalité de Nicole Oresme par ceux qui, depuis un siècle, se sont intéressés à telle ou telle de ses œuvres, on pourrait le définir ainsi : profond théologien, excellent mathématicien, économiste distingué, astronome averti, cosmographe érudit, traducteur habile. En effet, toutes les branches du savoir paraissent avoir également sollicité son attention et remarquablement profité de ses travaux.

A toutes ces notes abondamment justifiées, nous nous proposons d'ajouter celle de « psychologue éminent », en songeant à son traité « de Anima ».

Et à ce propos, il faut remarquer qu'aucun historien ancien, qu'il s'agisse de Du Boulay[1], de Launoy[2], de Oudin[3], ou de Fabricius[4], ne fournit la moindre indication en ce sens.

Mais la critique moderne, soucieuse de faire sortir de l'ombre certaines richesses oubliées, s'efforce de restituer à qui de droit, des traités longtemps méconnus ou attribués, d'une manière trop hâtive, à certains esprits dont la distinction réelle a réussi, au regard de la postérité, à estomper la valeur authentique de quelques-uns de leurs contemporains.

C'est en effet ce qui paraît s'être produit pour Nicole Oresme, élève puis ami de Buridan qui pourtant cite volontiers l'opinion de son disciple en matière scientifique[5].

On pourrait de prime abord être surpris d'avoir à constater que la même disgrâce n'a pas frappé équivalemment Albert de Saxe, Henri de Hesse, Marsile d'Inghen, Henri de Hoyta. C'est sans doute que sortis de l'orbite primitive, nous voulons dire des milieux universitaires parisiens, ils se

(1) Buleus, *Historia universitatis parisiensis*, t. IV, Parisiis. 1668.

(2) Launoy, *Regii Navarrae gymnasii parisiensis historia*, t. I et II, Parisiis, 1862.

(3) Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. III, Lipsiae, 1722.

(4) Fabricius Bibliotheca latina medii ævi. T. V. Hambourg, 1735.

(5) J. Bulliot, *Jean Buridan et le mouvement de la terre*. Liv. 2 Ques. 22 du de Caelo et Mundo. — Revue de Philosophie. 14e année. XXV. Paris, 1914, p. 12, en note : A propos d'une observation de parhélie, Buridan écrit : « Reverendus magister Nicole Oresme dixit se semel vidisse ex utroque latere solis unum... »

sont acquis, à leur retour dans les pays germaniques, tant par leurs fondations que par leur doctrine, des titres nouveaux et supplémentaires à l'éclat de leur renommée dans toute l'Europe centrale.

Oresme lui est demeuré en France et pour ainsi dire, dans l'ombre de Buridan.

Au surplus, l'estime réciproque des deux personnages et surtout, la déférente reconnaissance du grand maître de Navarre pour son remarquable chef de file a favorisé cette ironie du sort, maintenant bien difficile à réparer autant qu'il se devrait. Car une trop longue période de fait, a pour ainsi dire officiellement consacré cette mise en veilleuse du philosophe normand, du moins en ce qui concerne certaines de ses activités.

A l'encontre de ce courant historique, nous pensons être actuellement en mesure d'apporter quelques lumières sur ce problème précis : Oresme a-t-il, comme nombre de ses devanciers, écrit Exposé et QUESTIONS sur le « de Anima » d'Aristote ?

Michalski le premier a fait allusion à une œuvre de ce genre. Il déclare en effet, en se référant au ms. 514 de Bruges : « Je dois encore ajouter que dans son commentaire sur le de Anima, Nicolas d'Oresme traite également Bilingham de révolutionnaire dans le domaine de la pensée... »[1].

Et le catalogue de la Bibliothèque de Bruges, rédigé par A. de Poorter, n'ayant été édité qu'en 1934[2], on peut supposer que le rapport présenté à l'Académie des Sciences et des Lettres de Cracovie le 20 février 1928, vise dans les lignes suivantes le même ms : « On ne supposait pas cependant que l'Alexandrisme eût vécu durant tout le XIVe siècle, dans les commentaires des nominalistes parisiens sur le de Anima d'Aristote. Des recherches sur ce mouvement permirent à l'auteur de découvrir différentes rédactions des œuvres de Buridan, un commentaire inconnu de Nicolas d'Oresme ainsi qu'une leçon d'inauguration de Pierre d'Ailly sur l'Éthique à Nicomaque »[3].

Toutefois, ne pouvant en tout état de cause, vérifier le bien-fondé de ces hypothèses, venons-en au manuscrit même.

Tout entier sur parchemin, il comprend 117 folios de 242×180. Assez complexe dans sa composition, il provient de la juxtaposition de quatre traités distincts appartenant au XIIIe et XIVe siècles.

En voici la nomenclature précise :

A. Fol. I ra-22 rb. Summa Johannis de Rupella super de Anima.

B. Fol. 23 ra-70 ra. Commentum de Anima cum textu Averroys.

(1) C. MICHALSKI, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle.* Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres... Cracovie, 1927, p. 139.

(2) A. de POORTER, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges*, Gembloux-Paris, 1934.

(3) C. MICHALSKI, *L'influence d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodisias dans la psychologie du XIVe siècle.* Bulletin international... Cracovie, 1928, p. 15.

C. Fol. 71 ra-111 rb. Questiones super librum de Anima date a Magistro Nicholao Oreme.

D. Fol. 112 ra-117 vb. Liber de esse et essencia Thome de Aquinato.

Mais revenons avec les détails qui s'imposent à l'œuvre particulière d'Oresme.

Nous lisons dans Bruges 514, fol. 71 ra : « Questio prima primi libri de Anima est ista. Utrum anima sit subjectum in isto libro de anima ».

Puis fol. 75 ra : « Expliciunt questiones primi libri de Anima ».

Au même folio : « Queritur primo circa 2um librum de Anima. Utrum anima sit substantia ».

Ce n'est qu'au fol. 97 ra, tout à la fin du 2e livre, que nous trouvons un élément d'identification : « Expliciunt questiones super 2um librum de Anima date a Magistro NICHOLAO ORESME.

Le troisième livre, (fol. 97 r), commence ainsi : « Questio prima circa 3um librum de Anima est ista. Utrum de intellectu sit sciencia naturalis ». Il prend fin au fol. 111 r en ces termes : « ... intelleccione simplici et delectabili et felici ».

Nous l'avons déjà remarqué, les différentes parties du manuscrit appartiennent à des siècles distincts et celle-ci tout entière est du XIVe siècle.

Notons aussi, mais sans toutefois en tirer aucune conclusion, que la 1re question du Ier livre rejoint ici la formule attribuée à Buridan par M. Faral[1].

Mais ce premier témoin de la pensée recherchée n'est pas le seul monument qui nous l'ait transmise, car en 1934, dans l'étude qu'il a consacrée à la notion de mouvement selon les théories d'Oresme, Ernst Borchert signalait à son tour le ms 761 de la Bibliothèque Nationale de Munich, comme contenant une série de questions sur l'âme nommément attribuées à Oresme[2].

Elles se situent du fol. 1 au fol. 40 v, et portent dans le catalogue la mention suivante :[3]

Questiones in Aristotelis libros de Anima Parisiis disputate per D. Nicolaum de Horem (Oresmium). Scripsit Conradus de Bern.

Ces questions sont suivies, à partir du fol. 41, par les Questiones in alium librum Aristotelis ab initio mutilae[4].

(1) E. Faral, *Jean Buridan, Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages.* Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris, 1946, p. 27.

(2) E. Borchert, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band XXXI, Heft 3, Münster in Westfalen, 1934, p. 18.

(3) C. Halm et G. Laubmann, *Catalogus codicum latinorum bibliothecæ regiæ Monacensis.* T. I P. I. Ms. 761 (Vict. 55, 2) a. 1366-1378. 85 fol.

(4) En dépit de cette description, le début n'est nullement déficient, puisque nous pouvons lire : « Queritur primo utrum sensus tactus et gustus sint necessaria omni

Viennent enfin à partir du fol. 49 les :

Questiones in librum de Celo et Mundo Parisiis disputate secundum Johannem de Bridano.[1]

Examinons maintenant avec plus de détail les 40 premiers folios occupés par les trois livres des Questions sur l'Ame.

En voici l'Incipit : « Circa librum de Anima sunt questiones. Prima est utrum sciencia hujus libri sit de ipsa anima opperacionibus et passionibus »[2]

L'Explicit (fol. 40) rejoint celui de Bruges 514 : « Sed quodam modo, sicut intelligitur intelleccione simplici et delectabili et felici ».

Expliciunt questiones super libro de Anima Parisius disputate per venerabilem doctorem dominum Nicholaum de Horem, etc ;

Ces éléments d'identification sont suivis d'une documentation précieuse. En premier lieu nous est fourni le schéma type du développement des Questions sur l'Ame exposées selon l'esprit de Buridan : Incipit tabula questionum primi libri de anima secundum Joannum Bridanum disputatarum ». (fol. 40 va).

Puis quelques lignes plus loin : Incipit tabula questionum super 2º libro de anima secundum predictum ».

Enfin (fol. 40 vb), nous pouvons lire : « Incipit tabula questionum super 3º de anima secundum eundem ».

Cependant l'Explicit général s'énonce comme suit : « Explicit tabula questionum super omnibus libris Aristotelis de Anima Parisius disputatarum 2um Nicholaum Horem in meo (sic) straminis »[3].

Alors qu'on pourrait se croire quitte, voici la formule terminale : « Expliciunt questiones de Anima per manus Conradi dictus Bern de Alimania anno Domini 1378, etc ».

Nous sommes en présence d'une « *reportata* » dont la forme nous est parvenue grâce à la plume d'un certain Conrad, qui énonce les arguments

animali ». Suivent 7 autres questions nous permettant de reconnaître la présentation habituelle du premier des Parva naturalia, le de Sensu et sensato. L'auteur, nous le savons par Erfurt nº 299, fol. 128-157, en est aussi Oresme.

(1) On ne trouve ici que les Questions contenues dans les livres I et II du de Cælo. Ernest Addison Moody, qui a publié en 1942 pour la Mediæval Academy of America, un « Johannis Buridani Questiones super libri quatuor de Celo et Mundo », d'après Bruges 477 et Munich 19551, fait aussi, dans la préface de cet ouvrage, allusion aux questions que nous venons d'énoncer et exprime l'avis qu'elles pourraient être de Nicole Oresme. Après comparaison avec Vat. lat. 2185, fol. 1-20, nous pensons plutôt qu'elles sont de Dominique de Clavasio.

(2) Borchert a cru pouvoir lire : Utrum sciencia hujus libri sit de ipsa anima opposicionibus, comparacionibus.

(3) Borchert a transcrit : secundum Nicholaum Horem in meo (sic) straminum ; ce qui est assez difficile à interpréter. Il est permis de penser que le copiste, assez peu au courant des études à Paris, s'est trouvé quelque peu déconcerté par le texte primitif : *in vico straminis*, l'actuelle rue du Fouarre, où au XIVe siècle, se trouvaient la Faculté des Arts et la Faculté de Décret.

de Nicole Oresme traitant le sujet à la manière de Buridan, sans toutefois se départir d'une incontestable originalité, et dissertant au cours de sa carrière professorale, dans les locaux de la Faculté des Arts, rue du Fouarre ce qui donne au texte un singulier relief.

Mais la complexité du problème à résoudre se trouve accrue d'une situation de fait que nous allons maintenant décrire.

Les questions sur l'Ame de Clm. 761 présentent trois spécimens d'écriture à rattacher, autant qu'il nous paraît, aux trois périodes suivantes : milieu XIVe, début XVe, fin XIVe.

La 1re partie (fol. 1-8 v), se trouve caractérisée par un texte très développé se raccordant presque mot pour mot avec Bruges 477.

La 2e (fol. 9 a 12 v), d'une écriture moins abordable, du fait de la forme peu soignée et des abréviations fort sévères, n'est, mis à part les titres, qu'un témoin beaucoup moins fidèle de la pensée d'Oresme.

Par contre, la 3e et dernière partie (fol. 12 à 40 v), est d'une écriture régulière, offrant un texte homogène et paraissant de prime abord suffisamment complet. Certains détails infimes laissent pourtant supposer qu'il s'agit, là encore, d'un résumé dont il serait avantageux de retrouver la source authentique et primitive.

Certaines questions, par leur énoncé caractéristique, rappelent le ms. 477 de la Bibliothèque Municipale de Bruges, dont les parties 5 et 6 ont trait à l'Ame. Or, Michalski, en une allusion rapide, déclare tout d'abord ne pouvoir se prononcer d'une façon définitive sur leur auteur[1].

Mais plus loin il se ravise et ne craint pas d'affirmer : « Nous sommes très probablement en possession d'une rédaction postérieure et très soignée du commentaire de Buridan »[2].

Cette hypothèse n'est d'ailleurs pas autrement justifiée !

Elle a été de nouveau examinée par M. Faral qui, dans son article sur Buridan a publié l'énoncé des Questions anonymes sur l'Ame telles qu'elles se rencontrent dans Bruges 477[3], c'est-à-dire avec une importante lacune, ce qui rend toute appréciation à leur endroit fort délicate.

Ailleurs et avec une grande objectivité, M. Faral reconnaît qu'« en l'état actuel de notre information, les raisons d'attribuer ou non le texte de Bruges à Buridan, se balancent d'une façon qui ne permet guère de conclure »[4].

Rappelons que ce jugement a été porté après comparaison avec les Questions sur l'Ame imprimées au XVe siècle[5], le ms. 169 de Vendôme[6],

(1) C. MICHALSKI, *La physique nouvelle...*, p. 117.
(2) C. MICHALSKI, l c, p. 161.
(3) E. FARAL, *Jean Buridan*, l c, p. 30.
(4) E. FARAL, *Jean Buridan, Maître es arts de l'Université de Paris*. Histoire littéraire de la France, t. XXXVIII, 1949, p. 563.
(5) *Questiones et decisiones physicales insignium virorum...* Parisiis, 1516. In-fol.
(6) Vendôme 169. Fol. 1-44 ; Exposicio. Fol. 48-116 ; Questiones.

et quelques fragments du ms. 5454 de Vienne cités d'après Michalski. Puisque cet essai d'identification n'offre pas de garanties suffisantes, il est tout indiqué de chercher d'autres points de repère.

Deux questions au moins particulières à Bruges 477 (3e livre), peuvent nous aiguiller sur un autre auteur :

A. Utrum accidencia anime possint intendi vel remitti.

B. Utrum assensus alicujus proposicionis possit intendi et remitti.

Comment en la circonstance ne pas évoquer certains éléments caractéristiques de la pensée d'Oresme, exposés dans le « de Configuracione qualitatum », quelquefois intitulé « de Intentione et remissione formarum », et où maints problèmes examinés déterminent les conditions de l'*Intentio* et de la *Remissio*, accroissement ou diminution, dont les lois ont tant préoccupé au XIVe siècle tous les « Physiciens de Paris », comme les appelle Duhem dans ses « Études sur Léonard de Vinci ».

Or, pour ne s'en tenir qu'aux deux questions en cause, nous les retrouvons et en termes équivalents, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'énoncé ou de l'exposé, tant dans Bruges 514 que dans Munich 761.

Une comparaison attentive des 3 mss précités nous a permis, en tenant compte des données positives fournies par les deux plus complets, de combler la grave lacune de Bruges 477, ce qui nous autorise à dresser pour les trois livres des Questions sur l'Ame, une liste idéale, dont nous croyons pouvoir dire qu'elle reproduit à des titres divers mais tous authentiques la doctrine de Nicole Oresme[1].

Et alors que Bruges 514, serait un résumé parfois difficile à interpréter à force de brièveté, Munich 761 se rapprocherait davantage de la pensée primitive, dont l'expression idéale et aussi riche que nuancée, nous serait offerte par Bruges 477.

Nous référant à ce dernier ms., voici comment nous apparaissent les Questions sur l'Ame, telles qu'elles ont été vraisemblablement conçues par Nicole Oresme[2].

Livre I

1. — Utrum sciencia istius libri sit de anima et operacionibus et passionibus anime.

2. — Utrum omnis noticia sit bona.

3. — Utrum sciencia de anima sit de numero honorabilium et de numero difficillimorum.

4. — Utrum universalia sint priora vel posteriora suis singularibus.

(1) Nous devons communication du texte de ces 3 mss. à Mademoiselle Vielliard que nous prions d'agréer l'expression de notre respectueuse gratitude.

(2) Pour plus de commodité désignons Bruges 477 par la lettre A, Munich 761 par B, Bruges 514 par C.

5. — Utrum cognicio accidencium ducat nos in cognicionem substanciarum.

6. — Utrum spericum positum super plano tangat ipsum in puncto. (Manque dans les deux autres mss).

Livre II

1. — Utrum omnis anima sit substancia.

2. — Utrum anima sit actus primus corporis.

3. — Utrum diffinicio anime sit bona in qua dicitur quod anima est actus primus substancialis corporis organici physici vitam habentis in potencia.

4. — Utrum potencie anime distinguantur ab anima vel sint ipsa anima.

5. — Utrum in eodem vivente sint plures forme substanciales verbi gracia sicut in homine vel in equo.

6. — Utrum anima alicujus corporis sit tota in toto et tota in qualibet parte.

7. — Utrum in viventibus naturalissimum operum sit generare sibi simile.

8. — Utrum nutricio sit possibilis.

9. — Utrum sensus sit vertus passiva.

10. — Utrum sit ponere sensum agentem.

11. — Utrum sensus possit decipi circa proprium objectum.

12. — Utrum sensibilia communia sint sensibilia per se.

13. — Utrum quinque sint sensibilia communia et non plura neque pauciora.

14. — Utrum situs et magnitudo sint sensibilia communia.

15. — Utrum numerus et figura sint sensibilia communia.

C'est ici que commence l'importante lacune relevée dans Bruges 477. Il nous est aisé, en poursuivant la comparaison de la combler à peu près totalement.

16. — Utrum motus sit unum de quinque sensibus communibus.

17. — Utrum color sit primum objectum visus.

18. — Utrum lumen fiat subito in medio.

19. — Utrum color multiplicet suam speciem in medio.

20. — Utrum sonus multiplicetur in medio realiter vel solum species ejus.

21. — Utrum odor multiplicetur in medio aut solum spiritualiter et per speciem.

23. — Utrum sint quatuor virtutes sensitive interiores, scilicet sensus communis, fantastica, cogitativa, memorativa.

Livre III

1. — Utrum de intellectu sit sciencia naturalis.

2. — Utrum intellectus sit virtus passiva ab intelligibili.

3. — Utrum intellectus sit immixtus et forma separata.

A partir de la 4e question qui marque la fin de la lacune de A, les trois textes se retrouvent dans un parallélisme probant.

4. — Utrum intellectus sit forma substancialis corporis humani.

5. — Utrum oporteat ponere intellectum agentem ad hoc ut homo intelligat.

6. — Utrum anima intellectiva sit perpetua.

7. — Utrum unus sit intellectus numero.

8. — Utrum sit necesse intellectum esse denudatum ab intelligibili ante intelleccionem.

9. — Utrum habitus et species et actus intellectualis sit idem cum intellectu vel res distincta ab intellectu.

10. — Utrum species intelligibilis actus intelligendi et habitus distinguantur inter se.

a) Question particulière à *B* et *C* : (pour les deux, q. 10);
Utrum species intelligibilis et habitus sint substantive in anima interna vel in sensu.

11. — Utrum omnis cognicio sit cognicio sui.

b) *B* 16 et *C* 13 ; Utrum in anima sint simul due species aut duo actus et ejusdem speciei aut plures.

12. — Utrum accidencia anime possint intendi vel remitti.

13. — Utrum assensus alicujus proposicionis possit intendi et remitti.

c) *B* 14 et *C* 14 : Utrum universale sit prius notum in intellectu quam singulare. (Sujet traité par *A* dès le 1er livre).

14. — Utrum assentire vero insit intellectui a natura.

d) *B* 17 et *C* 17 : Utrum intellectus et voluntas in eodem supposito distinguantur.

15. — Utrum non ens possit intelligi.

16. — Utrum homo cuilibet complexo possit libere assentire vel dissentire

Ce qui ferait pour ce 3e livre, en additionnant les questions transmises par tel ms. et négligées par les autres un total de 20 questions. Mais le problème relatif aux rapports du particulier et de l'universel, (lettre *c*), étant dans A traité dès le 1er livre, nous ne devons retenir pour le 3e livre qu'un total de 19 questions.

Le 2e livre en comptant 22 et le 1er 6, nous arrivons ainsi à une somme globale de 47 questions au sujet desquelles nous remarquons :

1o En ce qui concerne le 1er livre et mise à part la 6e question : Utrum spericum..., A et B concordent presque littéralement. Par contre C, au moins pour la 1re question, serait plus en dépendance de Buridan, mais reprend assez vite une autonomie réelle.

2o Par rapport à la fin du 2e livre et au début du 3e, pour qui nous trouverait fort osés d'avoir, avec une trop apparente facilité, comblé l'importante lacune de *A*, disons que nous avons trouvé par collation avec B et C, des

points d'imbrication d'une netteté indiscutable. Le fait est d'autant plus remarquable, qu'en ce qui concerne B (Munich 761), nous avons affaire à deux états paléographiques nettement différenciés.

Il y a donc étagée sur le XIV[e] et le XV[e] siècles et dans de domaine précis de la pensée médiévale, une tradition relative à Oresme, dont nous saisissons ici deux maillons importants.

3° Le 3[e] livre peut, de prime abord, paraître plus heurté. Mais outre les Questions sur l'*Intensio* et la *Remissio* dont nous avons déjà parlé, nous y rencontrons, nous l'avons précédemment remarqué, dans B et C (et dans les deux mss avec le 14[e] rang), le bref examen des rapports de l'universel et du particulier. Or, dans les deux cas, l'exposé des réponses rejoint le développement du thème présenté par *A* Liv. I, Qu. 4[1].

Il n'est donc peut-être pas suffisant de marquer une certaine hésitation à assimiler Buridan avec l'anonyme de Bruges 477, parce que les arguments qu'il énonce sont souvent identiques à ceux du Maître, mais il faut avouer que leur ordre et leur présentation paraissent postuler un autre auteur. Il est en effet difficile de ne pas reconnaître l'originalité de quelques problèmes précis et tout spécialement de celui-ci :

Utrum sensus possit decipi circa proprium objectum[2].

L'ampleur avec laquelle la réponse est fournie rappelle incontestablement, quoique en les résumant, les longues dissertations consacrées dans les *Quollibeta* d'Oresme au rôle ou aux erreurs des sens[3].

En voici les lignes les plus représentatives citées d'après Paris B. N. 15126. Ayant parlé du son qui est perçu par l'ouïe et de la couleur discernée par la vue (fol. 43), Oresme ajoute (fol. 47) : « Errores eciam accidunt et mirabilia circa operaciones aliorum sensuum scilicet tactus, gustus, etc ».

Quelques folios plus loin les mêmes considérations sont prises et considérablement amplifiées selon l'ordre suivant :

Fol. 82 v. Circa visum.
Fol. 83 Circa auditum.
Fol. 83 v. Circa olfactum.
Circa gustum.
Circa tactum.

Ce recoupement déjà symptomatique n'est cependant pas le plus caractéristique. Si, comme M. Faral, nous n'avons pas manqué d'être frappé par la 6[e] question du 1[er] livre de Bruges 477, qui prend à cet endroit

(1) Bruges 477, fol. 267-268.
(2) Livre II, A II, B II, C IO.
(3) Paris B. N. 15126, fol. 39 v-60.
Idem B. N. 15173, fol. 96-161 v, (Ce dernier texte qui est anonyme et malheureusement incomplet, n'a pas, du moins autant que nous sachions, été jusqu'à présent signalé).

l'allure d'un véritable petit traité, nous avons aussi d'excellentes raisons pour adopter au moins l'une de ses déductions : «Si l'on songe que dans la question sur le de Anima, l'étude est suscitée par quelques mots à peine du texte d'Aristote, on admettra sans doute que l'auteur de cette question devait avoir l'esprit particulièrement en éveil sur le sujet »[1].

Or le « sujet » est aussi inattendu que digne de piquer la curiosité la moins attentive : « Utrum spericum positum super plano tangat ipsum in puncto »[2].

Dans l'état actuel de nos informations, nous pouvons citer un traité identique attribué à Blaise de Parme[3].

Faute d'arguments absolument décisifs, et il semble que ce soit ici le cas, on peut légitimement songer à tout autre contemporain de Buridan, quoique ce dernier se soit intéressé à plusieurs reprises aux « indivisibles » comme l'instant et le point.

Sur ce thème précis, on connaît de lui, dans ses commentaires sur la Physique d'Aristote, la question 4 du livre VI : « Utrum puncta sint res indivisibiles in linea... »

Il a même composé en 1335 un traité « De puncto » ou « De punctis » destiné à combattre les théories de M. de Montiscalerio. Il y soutient l'immatérialité du point et sa division à l'infini[4].

Mais Oresme, lui aussi, a exposé cette thèse à deux reprises différentes.

Il lui a consacré le début de ses « Questiones super geometriam Euclidis », toujours inédites, mais dont nous possédons les deux versions signalées par Dana B. Durand[5], et par A. L. Maier[6].

Il s'agit de deux mss romains, le Vaticanus latinus 2225 fol. 90-98, et le Chigi F. IV 66, 22rb-40vb auquel nous empruntons ces lignes significatives :

« Circa librum Euclidis queritur primo circa quoddam dictum Campani discens quod magnitudo decrescit in infinitum. Queritur primo : Utrum magnitudo decrescit in infinitum secundum partes proporcionales ».

Il y est évidemment question du rôle du point. Mais il se trouve un texte plus explicite encore ; nous l'avons relevé dans les : « Questiones super speram », également attribuées à Oresme dans le Vaticanus latinus 2185, fol. 71rb-77vb. Nous faisons plus particulièrement allusion aux deux premières questions ainsi libellées :

(1) *Hist. litt. de la France, l. c.*, p. 566 ;
(2) Bruges 477, fol. 269 b - 271 b.
(3) Oxford. Bodl. Codices can. misc. 177. Fol. 153-154 (cat. Madan 19653).
(4) Paris B. N. lat. 2831. Fol. 123-129. *Id.* 16621. Fol. 186-202.
(5) Dana B. Durand, *Nicole Oresme and the medieval origins of modern science*, Speculum XVI, 2 ; April 1941, p. 173, note 2.
(6) A. L. Maier, *Die Impetustheorie der Scholastik*. Wien, 1940, p. 116, sq.

I — Primo queritur circa librum de spera utrum diffinicio puncti sit bona qua dicitur punctum est cujus pars non est.

II — Utrum diffinicio linee sit bona qua dicitur linea est longitudo sine latitudine.

Or en ce qui concerne les indivisibles, nous trouvons ici, et non seulement dans le même ordre, mais souvent dans les mêmes termes, la position prise par Bruges 477 (1, 6). Et ce n'est peut-être pas pure coïncidence !

Au surplus nous n'aurions garde d'oublier que Nicole Oresme s'est soucié d'une autre forme d'indivisibles, les « Instants », auxquels il a consacré un traité à part, comme nous pouvons le constater, dans le ms. Paris Arsenal 522, fol. 169-187.

Nous aurions sans doute l'occasion de corroborer toutes ces raisons, si nous pouvions consulter le traité de Physique considéré comme perdu.

En toute hypothèse, nous avons, semble-t-il assez de motifs pour attribuer les Questions sur l'Ame du ms. 477 de Bruges, de préférence à Nicole Oresme[1].

Allons-nous en user de même pour l'« Exposicio » qui dans le ms. précède ces questions[2]?

Michalski avait déjà déclaré à ce propos : « Il n'y a pas l'ombre d'un doute que dans chaque commentaire, les *Questiones* et l'*Expositio* sont du même auteur »[3].

En ayant fourni quelques preuves, tant pour la *Physique* que pour le *de Celo et Mundo*, il poursuit en ces termes : « Nous rencontrons moins de citations de ce genre dans le Commentaire sur le *de Anima*, quoiqu'il soit encore possible de les y découvrir : « Hoc poterit videri in una questione facta in secunda ejus (Expositio, livre III, Chap. 4) »[4].

Avec de Poorter, nous avons remarqué qu'au bas du fol. 263 vb, on peut lire : « Sequuntur questiones hujus libri ».

Mais ces présomptions seraient bien affaiblies, si le texte de l'Expositio contenu dans Bruges 477, rejoignait celui de Vendôme 169 attribué à Buridan.

Nous avons d'autant plus sommairement cité ce ms. que M. Faral, du moins en ce qui concerne les *questions* sur l'Ame, a établi une comparaison complète entre leur énoncé et celui que présente l'édition imprimée par les soins de Lockert[5].

(1) Bruges 477, fol. 264 ra - 298 vb. Signalons ici que le dernier folio du ms. manque ce qui nous prive à coup sûr de la table des Questions sur l'Ame, mais peut-être aussi d'une identification irrécusable de leur auteur.

(2) Bruges 477. Fol. 238 vb - 263 vb.

(3) C. Michalski, *l. c. La physique...*, p. 116.

(4) Idem, p. 117. Il s'agit du problème examiné dans la qu. 6 — Utrum anima alicujus corporis sit tota in toto et tota in qualibet parte.

(5) E. Faral, *Jean Buridan, Notes sur les mss...* p. 27 sq.

M. Faral les a aussi classées parmi les « questiones breves ». Les solutions qu'elles apportent sont en effet notablement plus courtes que celles de l'imprimé que nous venons de citer.

Pour ce qui est de *l'Expositio* proprement dite, on n'en trouve dans le même article que *l'Incipit* et *l'Explicit*.

Nous avons poussé davantage la comparaison et voici, à grands traits ce que nous avons retenu.

Et tout d'abord comme pour les » Questions », nous avons relevé des similitudes dues au fait que nous sommes en présence d'auteurs appartenant à une même école. Il apparaît néanmoins que l'originalité propre de chacun d'eux est traduite par des nuances suffisamment accusées.

Qu'on en juge par ces quelques témoins.

Bruges 477 :

Fol. 238 vb. BONORUM HONORABILIUM.

Iste liber de Anima totalis divitur primo in tres libros partiales. In primo libro ponit prohemium et recitat opiniones antiquorum de ipsa anima...

Fol. 240 va. QUE QUIDEM A PRIORIBUS.

Iste est secundus liber de anima in quo consideratur de anima et potenciis eius in generali et cum hoc in speciali de potencia vegetativa et potenciis sensitivis...

Fol. 254 b. DE PARTE AUTEM ANIME.

Iste est tercius liber de anima in quo Aristoteles principaliter determinat de anima intellectiva et anima secundum locum motiva.

Ces têtes de chapitre trouvent-elles leur équivalent chez Buridan? Vendôme 169 nous fournit les précisions que voici :

Fol. 1 a. BONORUM HONORABILIUM.

Iste liber dicitur de anima qui est sextus in ordine librorum naturalium, qui libri enim ordinantur secundum magis nobile et minus nobile...

Fol. 7 va. QUE QUIDEM.

Iste est secundus liber in quo posito prohemio et opinionibus antiquorum de anima. Nunc secundum propriam opinionem determinat de potenciis anime vegetative et sensitive...

Fol. 34 vb. DE PARTE AUTEM.

Iste est tercius liber de anima. Verumtamen prius in 2º, Aristoteles determinat de potenciis anime vegetative et sensitive. Nunc in isto 3º, vult determinare...

Les divergences, sensibles dès les premières lignes de chaque chapitre, s'accentuent avec le développement de chaque exposé.

Pour plus de certitude, nous nous sommes également référé au Paris BN lat. 16130, fol. 25 à 35 v, qui nous donne avec attribution à Buridan une version très ample de l'Exposé sur le 3e livre de l'Ame. Malgré des diver-

gences de détail, la parenté avec le ms. de Vendôme serait difficilement contestable.

La conclusion est limpide. Si le texte de Bruges 477 n'est pas aisément superposable à ceux de Vendôme 169 et de Paris BN 16130, pourquoi, comme les *questions*, ne serait-il pas d'Oresme ?

Nous ne nous dissimulons pas que des découvertes futures peuvent affaiblir nos suggestions, auxquelles nous n'accordons, pour le présent, que la valeur d'hypothèses fort vraisemblables que nous résumons en ces termes :

A la recherche du « de Anima » de Nicole Oresme et n'ayant garde d'oublier que l'ensemble comprend normalement Exposé et Questions, nous nous sommes tout d'abord préoccupé de ces dernières, comme étant plus courantes.

Ayant relevé le nom d'Oresme à la fin du 2e livre de Bruges 514 et à la fin du 3e livre de Munich 761[1], nous avons ensuite établi une comparaison avec l'anonyme de Bruges 477 et nous avons cru pouvoir déterminer que ce dernier était le prototype suivi de près par Munich et fortement abrégé par Bruges 514.

Pour ce qui est de l'Exposé, possédant aussi deux éléments de comparaison expressément attribués à Buridan, soit, Vendôme 169 en totalité, et Paris BN. 16130, uniquement pour le 3e livre, nous avons relevé des indices nous autorisant à considérer la version de Bruges 477, d'abord comme une œuvre distincte de celle des deux autres mss et enfin comme l'introduction authentique aux Questions de Nicole Oresme.

En sorte que, fait assez notoire, grâce à Bruges 477, nous pensons être en possession du commentaire complet sur l'Ame, c'est-à-dire, Expositio et Quaestiones, dues à la plume experte d'un des plus représentatifs parmi les philosophes qui préparèrent la transition entre la pensée savante tributaire d'Aristote et l'essor moderne appuyé sur les données de l'expérience scientifique la plus rigoureuse.

René MATHIEU.

(1) Reflet fidèle du cours fait par Oresme, *in vico Straminis* et donc à la Faculté des Arts.

A COMMENTARY ON BOETHIUS' *De Trinitate* BY THIERRY OF CHARTRES (*Anonymus Berolinensis*)

We have it on the authority of Clarenbaldus of Arras that both Hugh of St. Victor and Thierry of Chartres lectured on Boethius' *De Trinitate*. In fact, Clarenbaldus personally attended lectures delivered by them not only on the *De Trinitate* but also on the *De Hebdomadibus*. He refers to both scholars as *doctores mei venerabiles*[1], but does not state explicitly that they ever wrote a commentary on these famous Boethian *opuscula*[2]. Regarding Hugh of St Victor, there seems to be no evidence at all that his lectures led to the composition of such a work. To date no manuscript has been discovered in which a commentary is attributed to Thierry of Chartres. One may even wonder whether Clarenbaldus made use of a commentary on Boethius composed by Thierry, first of all because he does not quote a single text and, secondly because he appears to be rather anxious to show that his relationship to his 'venerable teachers' is based on his personal contacts with them.

In his introduction to the *De Trinitate*, Clarenbaldus insists that, while writing his commentary, he relied less on his own ability than on his masters' lectures: *ut doctorum Theodorici Britonis et Hugonis de Sancto Victore, apud quos in hoc opere vehementem operam dedi,* LECTIONES *imitarer*[3]. Later, he tells us how stubbornly he pressed

(1) *De Trinitate*, ed. W. JANSEN, *Der Komm. des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate* (Breslau, 1926), p. 28*. According to the epitaph published by A. VERNET, 'Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres', *Recueil de travaux off. à M. Clovis Brunel* II (Paris, 1955), p. 670, Thierry preferred not to be called *doctor*.

(2) Cf. JANSEN, p. 142. Clarenbaldus (p. 81*) mentions that Hugh of St. Victor used to prefer the term intellecta to *intellectus* in view of its ambiguity for a listener: unde error *auditoribus* leviter possit nasci. Jansen notes with surprise that Hugh uses *intellectus* in his writings.

(3) *Med. Studies* XV (1953) 213. H. VAUPEL, 'Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne', *Zeitschr. f. Kirchengesch.* LXV (1953/4), 132.

his professors to explain to him why 'mathematical science' is called *doctrinalis* as well as *disciplinalis*[1]. In the next reference to 'my teachers', Clarenbaldus expresses his agreement with their interpretation of the Boethian phrase *christianae religionis reverentiam* which, we learn, they took to mean *doctrina fidei quae salvat*. But he does not seem to imply the existence of any written text when he says: *Ubi meis doctoribus visum est mihique*[2]... A similar expression occurs at the end of Clarenbaldus' commentary on the *De Hebdomadibus* where he remarks: *Tam mihi quam meis doctoribus visum est*[3]... Yet he does not quote a text to support his statement. In opposing a numerical distinction of the Trinitarian Persons such as was taught by Gilbert of Poitiers, Clarenbaldus again appeals in a general way to the authority of his two masters, who also disagreed with Gilbert's teaching: *quod nostris doctoribus non est visum*[4]...

Shortly afterwards, he differentiates between his teachers and 'the writings of the ancients' in a manner which again suggests that he had no written source before him: *Nullas quippe res differre numero simpliciter a doctoribus meis neque antiquorum scriptis didici*[5]. Our doubts are not dispelled when Clarenbaldus refers to one of his teachers as follows: *Ad huius obscuritatis elucidationem doctor meus multa philosophica induxit*[6]... Jansen sees here clear and definite evidence that Clarenbaldus relied on a work written by Thierry, because the succeeding explanation given by Clarenbaldus closely resembles the exposition found in the *Librum hunc*[7]. There is, indeed, no denying their resemblance, but this resemblance is not so close as to furnish convincing evidence that Clarenbaldus used this particular work. This lack of evidence becomes even more striking when we turn to the text where Clarenbaldus affirms that 'our professors' used the word *ideae* to designate certain abstract forms[8]. Since the author of the *Librum hunc* does not make use of the word[9], Clarenbaldus must have relied on his memory or on a different work written by at least one of his teachers.

Despite the fact that Clarenbaldus' testimony is not sufficient to warrant the assertion that Thierry of Chartres actually wrote a commentary on the Boethian *De Trinitate*, his testimony carries more weight than might at first appear from these general remarks. It must seem strange that

(1) *De Trinitate*, ed. Jansen, p. 28*.
(2) Jansen, p. 40*.
(3) *De Hebdomadibus*, 47 ; ed. N. M. Haring, *Studies and Texts* I (1955), 21.
(4) *De Trinitate* ; ed Jansen, p. 45*.
(5) Jansen, p. 46*.
(6) Jansen, p. 59*.
(7) Jansen, p. 142.
(8) Jansen, p. 67*.
(9) Cf. Jansen, p. 17*.

Clarenbaldus, who quotes passages from Abelard and from Gilbert's commentary on the *De Trinitate*[1], should not honour Thierry by quoting at least a sentence from his master's written work if indeed it was in existence and available to him at the time when he composed his commentary in the city of Laon. However strange this may appear, Clarenbaldus acted in the very same manner when he wrote what has been known as the *Liber de eodem secundus*, a commentary on the first chapters of *Genesis*[2]. He sent this commentary, together with Thierry's tractate on the same subject, to an illustrious lady, but his commentary nowhere refers to Thierry. Here again he declares in his introductory letter that he joined to Thierry's work his own 'little tract' which was based on Thierry's lectures: *Cui operi tractatulum quendam supposui quem ab ipsius* LECTIONES *ita collegi*[3]...

Two reasons might be suggested to account for the absence of quotations from Thierry's work: either Clarenbaldus did not have a copy from which to quote when he was writing, or he did not wish to quote from it in order to display his own mastery and thorough understanding of the subject. Another motive may have been the the fairly common practice of not quoting from the works of authors still living. In comparison with other contemporaries, Clarenbaldus was moderate in quoting earlier writers. Yet he quotes Abelard[4] and Gilbert of Poitiers, both with disapproval of their respective doctrines. The last definite date of Thierry's life is supposed to be August 1149, when, together with Gerland of Besançon, he accompanied Albero, Archbishop of Trier (1131-52), on a pompous journey to Frankfort.[5] At a later date, Thierry bequeathed his library to the church of Chartres, retired to a monastery *conformans se pauperibus*[6], and probably died in a Cistercian habit[7] about the year 1156. Clarenbaldus, who wrote his *De Trinitate* in 1160-1170, does not mention Thierry's death, though he must have known of it when he sent Thierry's tractate on *Genesis* to the illustrious lady. It would seem improper for Clarenbaldus to deprive Thierry of this privilege without mentioning the author's consent, unless we assume that Thierry had died. After Thier-

(1) CLARENBALDUS, *De Trinitate* ; ed. JANSEN, pp. 28*, 45*, 67*, 78*.

(2) Part of it is published in J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Paris 1938), pp. 208-213. A complete edition is found in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, XXII (1956), pp. 200-216.

(3) B. HAURÉAU, *Notices et extr.* I (Paris, 1890), 49 f., and *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, XXII (1956), p. 183.

(4) JANSEN, p. 49*.

(5) A. VERNET, '*Une épitaphe...*', p. 668. BALDERICH, *Gesta Alberonis*, 26 ; MGH SS 8, 257, lines 25-27. The date is not quite certain because, as G. Waitz notes, Balderich may be referring to the *Curia* of March 1147.

(6) *Epitaphe*, 49 ; ed. VERNET, p. 670.

(7) VERNET, p. 668.

ry's death, the custom of not quoting a living author no longer applied. Hence the reasons for Clarenbaldus' omissions remain obscure.

Whatever his reasons may have been, he definitely designates Thierry as the author of the commentary on *Genesis*. Consequently, this tractate holds a key position in an attempt to find other equally anonymous works written by Thierry. There are three commentaries on Boethius' *De Trinitate* which merit our attention here. The first of them is the *Librum hunc*, so named from its opening words and partly edited by W. Jansen, who claimed that it was used by Clarenbaldus and therefore was to be considered Thierry's work. We have already indicated that with respect to terminology the *Librum hunc* does not confirm Clarenbaldus' assertion that his teachers used the word *ideae* to designate certain abstract forms. On another occasion[1], we have noted that such terms as *intelligibilitas* or *possibilitas definita* and others adopted by Clarenbaldus do not occur in the *Librum hunc* but in a commentary on Boethius' *De Trinitate* preserved in *Ms.* Paris, B. N. *lat.* 14489, fols. 1-62. Since this anonymous commentary begins with the words *Quae sit auctoris intentio*, we shall henceforth refer to it as the commentary *Quae sit*. Finally, we must take into consideration a third anonymous work, the commentary on the *De Trinitate* known as *Anonymus Berolinensis*, formerly preserved in Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, *Lat.* Fol. 817, fols. 59-77 v. At present it is found in the University Library of Tübingen. This commentary is not complete and begins after the first *lemma* of the first chapter with the words *Aggreditur propositum hoc ordine.* It will henceforth be referred to as the commentary *Aggreditur propositum.*

While there are good reasons for denying that Clarenbaldus made use of the *Librum hunc*, Jansen's view may still prove to be correct as far as Thierry's authorship of the *Librum hunc* is concerned. The three commentaries just mentioned stand or fall together. This means that either all three or none of them were written by Thierry. Jansen[2] has already remarked that the *Librum hunc* is not the work of a plagiarist. The author writes with the authority and self-confidence of a scholar who firmly states his own views and strongly disagrees with some views held by others. That he expounds ideas found in almost identical terminology in Thierry's commentary on *Genesis* and Clarenbaldus' works is beyond doubt.

The commentary *Quae sit* is not the work of a plagiarist because it has all the characteristics one expects to find in lectures written down by a fast scribe during the lectures. It is in this sense a *reportatio* with a lecturer's free style, stereotyped formulas and frequent repetitions. Certain passages or sentences of the Boethian *opusculum* which were not

(1) *Med. Studies* XV (1953), 215.
(2) Jansen, pp. 140 f.

treated thoroughly in their proper places, or which may have given rise to questions from among the audience at the end of the lecture course, are taken up at the end of the commentary[1]. Since the publication of these lectures will follow in due course, we can dispense with a detailed demonstration until an edition provides the evidence.

The commentary hitherto known and quoted as *Anonymus Berolinensis* and now published for the first time is also the work of a scholar who was anything but a plagiarist. The present edition provides ample and convincing evidence for this statement. It is the work of a mature scholar whose conciseness and brevity occasionally cause obscurity.

It would seem natural to conclude that we are here confronted with two or even three different authors, none of whom was given to plagiarism. However, a closer examination of the three works leads to the conclusion that they must belong to the same author. A detailed justification for this conclusion cannot be attempted here without an eccessive and undue widening of the scope of an introduction to what is primarily an edition of a text. But to prepare the way for a detailed demonstration of the foregoing statement, the present edition contains numerous and lengthy excerpts taken from the *Quae sit* which, it is hoped, will serve a dual purpose: they will prove to be very helpful elucidations of the occasionally obscure text and will, at the same time, offer many examples to show that the lecturer and our author are one and the same person.

In order to extend this argument to the *Librum hunc*, it would be necessary to draw heavily on the unpublished parts of this treatise so as to show the peculiarities of style and method common to both the author of the *Librum hunc* and the lecturer presented by the commentary *Quae sit*. Since a re-edition of the entire *Librum hunc* is planned and in its final stages, a confirmation of this view will become available without our having to provide at this time lengthy quotations from the parts not edited by Jansen. Neither Jansen's edition of the *Librum hunc* nor the parts of the *Quae sit* edited by J. M. Parent[2] illustrate, for instance, the style and method peculiar to this commentator so strikingly as do the unpublished parts, though, to be sure, they are largely less interesting from a doctrinal point of view.

A comparison between the *Librum hunc* on the one hand, and the commentaries *Aggreditur propositum* and *Quae sit* on the other, reveals that the *Librum hunc* is of an earlier date than the other two commentaries. In point of time, the *Aggreditur propositum* and the *Quae sit* are

(1) B. Bischoff, '*Aus der Schule Hugos von St. Viktor*', *Geisteswell des Mittelalt.* (Münster, 1935), 246-250, has shown that we still possess lectures delivered by Hugh of St. Victor and written down by Mauritius. Cf. H. Weisweiler's review in *Scholastik* XI (1936), 612.

(2) *La Doctrine*, pp. 180-213.

not far apart, but the latter seems to be prior to the former. Jansen[1] expresses the opinion that the script of the Erlangen manuscript (229) which contains the *Librum hunc* dates back to the first half of the twelfth century. Less convincing is his argument based on a quotation from the *Librum hunc* found in the *De Septem Septenis* which he attributes to John of Salisbury[2]. Yet there is no denying that internal evidence points to an earlier period in the author's life.

But who is the author of this trilogy? No other than Thierry of Chartres. This again is an assertion which will be confirmed in due time. The argument hinges on a comparison between the terminology and doctrines found in Thierry's unfortunately incomplete commentary on *Genesis* and those found in our trilogy. The very fact that our three commentaries on the *De Trinitate* furnish the logical continuation and completion of the doctrine on the Holy Spirit, which doctrine is missing in Thierry's commentary on *Genesis*, will lend additional weight to the argument that our trilogy and the commentary on *Genesis* have the same author. Once all these texts are available in print, it will also be easier to show that if Clarenbaldus used a commentary written by Thierry, he did not use the *Librum hunc*, but either a copy of Thierry's lectures (*Quae sit*) or the *Aggreditur propositum*. If he had only a copy of Thierry's lectures, we can well understand that he did not quote from them. This does not rule out our previous findings that some of Clarenbaldus' remarks are based on personal discussions with his 'venerable teachers'.

The commentary *Aggreditur propositum* has been known to exist for some time under the title *Anonymus Berolinensis*. An edition was announced as early as 1932 when it became obvious that Nicholas of Cusa had borrowed a great many ideas and technical terms from the school of Chartres[3]. When Nicholas of Cusa speaks of God as *Absoluta Necessitas* or *Forma formarum*, when he speaks of *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* and *absoluta*[4], he adopts the language of Chartres as coined and defined by Thierry of Chartres. An edition of the entire *Aggreditur propositum* will enable us to see better to what extent Nicholas made use of it when wrote his famous *De Docta ignorantia*.

(1) Jansen, p. 137.

(2) Jansen, p. 139.

(3) E. Hoffmann and R. Klibansky, *Nicolai de Cusa De Docta ignorantia* (Leipzig, 1932), p. 12. It seems that the references found in J. M. Parent, *La doctrine* pp. f83 ff,, are based on this edition of *De Docta ignorantia*. For further use of the manuscript see R. Klibansky, 'Plato's Parmenides in the Middle Ages', *Med. and Ren. Studies* 1 (1941/3), 282, and Tullio Gregory, '*Note e testi per la storia del platonismo medievale*', *Giorn. Crit. della Filos. Italiana* XXXIV (1955) 346-384. See also M. Grabmann in *Deutsche Literaturzeitung* (1933), 690.

(4) *De Docta ignorantia*, pp. 83 f.

We have already noted that, as preserved in *Ms*. Berlin, Deutsche Staatsbibl. *Lat.* Fol 817, fols. 59-77 v, the commentary *Aggreditur propositum* is incomplete because the part dealing with Boethius' introduction is missing. The commentary opens with the *lemma*: *Christianae religionis reverentiam plures usurpant*, which is followed by the commentator's explanation of the general plan adopted by Boethius in the composition of this *opusculum*. On two occasions (I, 2 and 13) Thierry refers to previous statements. Since these references occur so close to the beginning and are actually not confirmed by our text, they show that the introductory part existed in the original commentary.

The manuscript dates back to the twelfth century, probably to its third quarter. It is written in a neat and careful hand, but the text contains a number of more or less evident errors, for which the scribe's exemplar may deserve part of the blame. Obvious errors are corrected in our edition, though properly noted in the foot-notes. In the case of less obvious errors or clearly noticeable *lacunae*, corrections are suggested in the critical apparatus which, in addition, contains information concerning the author's sources and offers numerous passages from the *Quae sit* (abbreviated to QS).

In the manuscript, the commentary begins in the last quarter of the first column on fol. 59 and ends in the middle of the second column on fol. 77 v. A considerably later hand has added : *Glosa super librum Boetii de Trinitate*[1]. We have chosen it as the title of the work. Under the last word of the addition there is what appears to be a library number which is found again in a second entry, the first part of which is erased or illegible... *beatae Mariae de Parisius* 302[2]. Beneath it is a stamp which reads : *Di Casa Minutoli Tegrimi.* The rest of the folio is blank. After travelling from France to Italy, the manuscript returned to the north. Before it reached the Staatsbibliothek of Berlin, it was in the possession of V. Rose[3]. Presumably for reasons of safekeeping, the section containing our manuscript was transferred from Berlin to Tübingen.

(1) The same addition (by a later hand) is found at the beginning (fol. 59) where a modern librarian has added: *Migne* 64, 1247. The transcription of the present edition is made from a microfilm copy which I owe to the never-failing courtesy of Prof. Dr. Joseph Koch (Bonn).

(2) It has been suggested that this entry might refer to the Cistercian monastery of Pairis in Alsace-Lorraine but further enquiries failed to confirm this. It may be noted here that the end of the commentary is also the end of the volume. The commentary is preceded by a tract (fol. 56v) : Incipit beata et gloriosa christiana et ecclesiae tunica nuptialis vestimenti. It ends with the words (fol. 59) : cui una cum Patre et Spiritu sancto manet honor, virtus et gloria per omnia saecula saeculorum, Amen. The same scribe wrote Thierry's commentary with follows immediately after in the same first column of fol. 59.

(3) I owe this information to a communication from the present librarian, Dr. Helmut Boese, to Mlle M. T. d'Alverny.

We have noted that the text of the commentary is occasionally faulty and obscure. Although the discovery of another copy would probably remove a good number of uncertain and faulty readings or even furnish the missing part, the edition should still prove to be a valuable addition to our library of twelfth-century writers. In our edition the *lemmata* from Boethius are printed in capital letters, though, contrary to common usage, they are not marked in the manuscript. These *lemmata* are less numerous in the *Aggreditur propositum* than in the other two commentaries where Thierry follows the *littera* of the Boethian text more closely. This is particularly obvious and understandable in Thierry's lectures *(Quae sit)*. Despite its textual defects, the *Aggreditur propositum* will serve to confirm the well-known fact that Thierry of Chartres was indeed a scholar of considerable ability. It will shed new light on what is called the spirit of Chartres.

The date of *Aggreditur propositum* is approximately the middle of the twelfth century. Although Thierry does not mention contemporary authors by name, there were some with whom he strongly disagreed. Thus he speaks once of *quorundam modernorum haeresis prava quae tota subversionis fidei plena est* (II, 44). He seems to have thought more kindly of Abelard than Clarenbaldus did, but those 'moderns', we are told, held that each divine Person has his own divinity : *ab alia divinitate Patrem esse Deum, Filium Deum, Spiritum sanctum Deum.* For that reason, we learn, those 'moderns' would not admit that *God is the divinity.* This last remark will call to mind the teaching of Gilbert of Poitiers, whose trial at Rheims (1148) was attended by Thierry[1]. There is, however, no evidence whatsoever that Gilbert taught the first part of the 'heresy' attacked by Thierry.

An indication that the *Aggreditur propositum* was perhaps written after 1148 may be found in Thierry's remark that the Boethian phrase *de Trinitatis unitate* is to be understood 'intransitively' (I, 21). For we learn from the commentary *In Titulo* that the council of Rheims 'sanctioned' this kind of interpretation[2], which means that the genitive *(Trinitatis)* must be rendered by a relative clause: *(de unitate) quae est Trinitas.* This grammatical distinction occurs also in the *Quae sit* (fol. 8) with the rather strong verdict (fol. 8v): *Nec est credendum ei, qui hoc deneget quia temerarius et imperitus huius rei est.* This could be interpreted as a personal attack on Gilbert of Poitiers, though the subjunctive *(deneget)* weakens such an interpretation. Moreover it would be hard to believe that Thierry should

(1) J. Leclercq, *Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée, Med. Studies* XIV (1952), 109 : Theodericus Carno (tensis).

(2) P. L. 95, 403 D. *Ms.* Paris, B. N. *Lat.* 14489, fol. 86 v. Concerning its meaning see N. M. Haring, *Character, signum und signaculum, Scholastik* XXXI (1956), 68 f.

use the word *imperitus* of a scholar whose great learning was generally recognized despite accusations of heresy.

An indication that the *Aggreditur propositum* was written before the council of Rheims may be seen in Thierry's silence. It would seem natural for Thierry to refer to this council to confirm his verdict, unless he took it for granted that both his audience and readers were all too familiar with the event. Considering the arguments pro and con, it appears safe to hold that the *Aggreditur propositum* was written in the years 1145-1150.

N. M. Haring.

<THEODERICI CARNOTENSIS GLOSSA SUPER LIBRUM BOETHII DE S. TRINITATE>

I

1 CHRISTIANAE RELIGIONIS REVERENTIAM PLURES USURPANT[1]. Aggreditur propositum hoc ordine : Primum, religionem christianam commendando ; dehinc quare catholica vel universalis dicatur aperiendo ; tertio, sententiam christianorum ponendo ; deinde causam qua ad eam inducti sint dicendo ; quinto et ad ultimum, distinctis inter se disciplinis atque ex eis rationibus sumptis, quibus ea teneri et confirmari possit, diutius explicando. Quare et nos de primo loquamur.

2 Religio igitur dicitur a religando eo quod religat hominem et constringit, ne transgrediatur quod prohibitum est[2]. Christiana vero religio idem est quod fides. Fidem autem hic dicimus eam quae est virtus[3], quam superius appellavimus *substantiam rerum sperandarum, argumentum non apparentium*[4]. Haec enim fides est *unio mentis ad Deum*[5]. Cum enim primum credimus, idipsum amore amplectimur. Aliter enim non crederemus sic quod virtutem haberemus, nisi idipsum ameremus. Amor enim est fundamentum et cumulus omnium virtutum. Hinc est quod caritas et Spiritus sanctus omnem virtutem sic cumulabunt quod erit perfectio in eis.

(1) Boethius, *De Trinitate*; ed. R. PEIPER (Leipzig, 1871), p. 150.

(2) QS fol. 5v : Religio dicitur a religando eo quod religat homines, scilicet retrahit a transgressionibus. Clarenbaldus, *De Trinitate*, p. 39*, disagrees with Thierry's explanation: Religionem autem sapientissimi antiquorum non a religando, ut quidam coniectant, sed potius a relegendo Tullius Cicero dici voluit.

(3) QS fol. 5v : Religio vero christianorum... ipsa fides est, fides scilicet virtus, non fides-credulitas. Fides enim aequivocum est ad fidem-virtutem et ad credulitatem.

(4) *Heb.* xi, 1. QS fol. 5v: De fide-virtute (fol. 6) dicit Apostolus : *Fides est substantia...* The reference *(superius)* proves that the introductory part is missing. In QS fol. 1 we read a passage which may correspond to the previous but missing statement : Fides enim duobus modis dicitur : fides-virtus secundum hoc quod dicitur *fides est substantia...*; fides-credulitas qua credimus quod tres personæ... sunt unius substantiæ, sunt una divinitas.

(5) QS fol. 6 : Fides autem quæ est virtus est prima unio mentis humanæ cum Spiritu Dei... Fides enim (ut dictum est) est unio mentis humanæ cum Spiritu Dei. CLARENBALDUS, *De Trinitate* (p. 40*) : Est autem huiusmodi fides prima mentis unio cum Deo. *In* Titulo (PL 95, 392D) : Et alibi : Fides est prima unio mentis ad Deum.

3 Amore vero a fide sublato, iam non est virtus. Nam et sic oporteret concedi diabolum habere aliquam virtutem. Credit enim Jesu Christi incarnationem et conversationem cum hominibus et ejus crucem et passionem et resurrectionem atque ascensionem. Novitque melius etiam quam si hoc totum corporeis oculis vidisset. Atque etiam ad eius imperium tremiscit. Non tamen Deum amat. Quare nec habet[1], de qua nunc loquemur, quae sit scilicet virtus.

4 Est itaque *unio mentis ad Deum* in volendo et in nolendo eum sequi. Sequitur autem quis Deum in volendo et in nolendo, cum vult quod Deus vult et quod ipsi displicet fugit. Quare unio mentis ad Deum est idem velle et idem nolle quod Deus voluerit seu noluerit[2]. Fides ergo est firma *coniunctio ad Deum* in idem velle et in idem nolle. Haec autem voluntas primo[3] est in Deo, secundo vero inter nos.

5 Fides ergo est *prima in*[4] *Deo unio mentis*, secunda inter homines. Uniuntur enim inter se homines in fide et in voluntate mutuae dilectionis iuxta illud quod in *Actibus Apostolorum* legitur quod *multitudinis credentium unum cor et anima una erat*[5]. Haec autem religio maximae auctoritatis est. Unde maximam REVERENTIAM ei debemus.

6 Sed PLURES eam USURPANT. Usurpare enim est contra usum rapere. Rapere autem contra usum est contra consuetudinem aliquid agere. Agere vero contra consuetudinem est abuti eo. Aliquo vero abuti est iniuste eo uti. Uti autem aliquo iniuste est eo uti contra naturam eius velut haeretici abutuntur christiana religione. Dicunt enim se habere fidem qua uniti sint Deo. Sed unitate participant, si uniti sint Deo. Sed non divisi tantum per sectas atque haereses a nobis sunt, verum etiam unitatem dividunt variantes eam. Faciunt ergo contra unitatem qui separant unitatem. Ideo-

(1) *Supple:* fidem. QS fol. 6 : *Credunt* enim *dæmones et contremiscunt* (*Jac.* II, 19). Sed non habent fidem-virtutem cuius radix et initium est amor. Unde et caritas radix omnium virtutum dicitur.

(2) QS fol. 6 : Unitur autem mens humana cum Spiritu Dei quando, quod vult Deus, vult homo et nihil aliud vult nisi quod vult Deus. Iuxta quam unionem dicit propheta : *Declina a malo et fac bonum* (*Ps.* XXXVI, 27).

(3) prima *Ms.* Originally the scribe had written : Haec autem voluntas prima est in Deo unio mentis, secundo vero inter nos. Then he deleted *unio mentis.* Presumably we should also read *cum Deo* instead of *in Deo.* QS fol. 6 Unio enim mentis humanæ duplex est : una *cum Deo* est et est prima unio ; altera cum ceteris hominibus. Et sic fides unit Deo homines et intra se.

(4) Unless the scribe wrote *in* instead of *cum*, Thierry means to say that faith first unites the faithful in God and then among themselves. In this sense he declares later (N° 7) : Fides seu christiana religio unit et homines in Deo et inter se.

(5) *Acts* iv, 32.

que unitionem fidei aspernantur. Atque inde contra naturam religionis agunt[1]. Sicque eius REVERENTIAM USURPANT.

7 Sed ipsa adeo splendet quod praecellit omnibus aliis i. e. POLLET multum atque unice i. e. MAXIME ATQUE SOLITARIE[2]. Et haec est commendatio CHRISTIANAE RELIGIONIS quod primum eum exequi diximus quae his continetur verbis : SED EA FIDES MAXIME POLLET AC SOLITARIE. Sequitur eius appellationis causa quod ipsa CATHOLICA VEL UNIVERSALIS dicitur. Quae talis est quod scilicet fides seu christiana religio unit et homines in Deo et inter se. Unde uniens iure dici potest[3].

8 CATHOLICA itaque recte dicitur quia *catholon*[4] unio latine interpretatur. Unit autem sic in se omnes ut nullum abiciat quemadmodum multos respuit Iudaeorum religio. Servos enim non recipiunt Iudaei. Sed si quis olim iudaizabat, eum pro libero tenebant adeo ut nullatenus alicui temporali domino eum servire paterentur. Hinc fuit quod nec etiam tributa quondam Caesari reddere voluerunt. Quod in eis Christus reprehendi voluit cum numisma census pro se et Petro reddidit[5].

9 Nostra autem religio homines cuiuscumque fortunae, cuiuscumque nationis atque cuiuscumque condicionis ita recipit (scilicet quod eiusmodi remanent cuius prius erant) ut divites et pauperes, principes atque impotentes, Romanos, Scytas atque barbaros, liberos et mancipatos. Iudaea vero religio cum idem sit quod eorum lex, quasi ipsos sub iugo tenet. Nos vero nostra spontaneos sibi subicit. Illorum vero sua dicitur ab eis se salvare. Quod falsum est. Eos enim potius damnat eo quod prava intelligentia abutuntur eius observationibus. Nostra vero salvat sine dubio quia virtutibus nos replet : eiusmodi nos conservans cuiusmodi prius eramus.

10 Sic itaque cum nostra ampliatur religio, verum est quod emanat, extra ducitur in alios, ita tamen quod conservat in eadem condicione eos.

(1) QS fol. 7 : PLURES USURPANT, inquit, *i. e.* hæretici usurpant. Usurpant hæretici christianam religionem quia simulant se esse christianos, cum non sint. Usurpat autem qui abutitur *i. e.* qui iniuste utitur. Haereticus vero iniuste utitur christiana religione quia se dividit ab unitate et tamen simulat se esse unitum cum Deo. Et sic abutitur unitate faciendo quod est contra unitatem, cum scilicet se dividat ab unitate (vel unione) fidelium : quod est contra proprietatem unitatis... Sicut enim unitas in summo est et quicquid ab unitate (descendit vel) discedit, divisio est, sic fides catholica in summo est et quicquid ab ea discedit, secta est et divisio.

(2) QS fol. 7 : POLLET, inquit, MAXIME *i. e.* excellit : pollere pro excellere. AC SOLITARIE *i. e.* unice. Et est magna commendatio fidei catholicae.

(3) QS fol. 6v : Unde et CATHOLICA vocatur christiana religio *i. e.* UNIVERSALIS scilicet uniens... Christiana religio CATHOLICA dici debet *i. e.* uniens. (fol. 7v) : UNIVERSALIS, inquit, *i. e.* uniens.

(4) QS fol. 6 : Dicitur CATHOLICA a *Catholicon* quod interpretatur universale.

(5) Cf. *Matth.* xxii, 21. QS fol. 6v : Unde et (Iudaei) Romanis antiquitus tributum denegaverunt dicentes se non esse de filiis ancillæ sed de filiis liberæ.

Et sic post religionem christianorum susceptam manent eiusdem condicionis cuius prius. Recte ergo UNIVERSALIS dicitur, quasi communicabilis, etsi unus solus christianus esset[1], TUM quia (ut dictum est) CULTUS EIUS EMANAVIT PAENE PER OMNES TERMINOS MUNDI i. e. in omnes mundi partes, TUM PROPTEREA QUOD nostrae religionis praecepta universalia sunt quibus ipsa auctorizabilis facta est.

11 Iudæorum vero religionis regulæ adeo non sunt generales. Quod falsum videtur. Nonne enim *Non moechaberis*, *Non furtum facies*[2], et consimiles eorum prohibitiones ad omnes æque attinent? Ad quod dicimus quod si recte eas ipsi intelligerent, scilicet spiritualiter, nihil ea præcepta a nostris differrent[3] eo quod sic eorum religio idem esset quod nostra fides. Sed ipsi potius eas prave intelligunt. Nam in observatione circumcisionis Christum venturum expectant quem sic offendendo amittunt, cum ipse amplius non sit venturus[4].

12 Hinc est quod Paulus *ad Galatas* scribens a veteribus dissuadet observationibus dicens : *Si circumcidimini, universam legem debetis atque Deum in hoc perdidistis*[5]. Hoc est dicere : Si circumcisi estis, profitemini vos esse Iudæos et universæ legis observatores. Atque sic Christum expectantes, nullam recipietis utilitatem ex eius morte quem abnegatis in ipsa circumcisione. Apparet ergo longe aliam eorum religionem nostra[6] ex pravo eorum intellectu et minus communem.

13 Unde nostra, generalia præcepta regularum continens, CATHOLICA ET UNIVERSALIS est. Sed iam christianorum sententiam ponit dicens : PATER, INQUIUNT ca(tholici), DEUS, FILIUS DEUS, SPIRITUS SANCTUS DEUS. Nos vero de eo quod præponit, scilicet CUIUS HAEC DE TRINITATIS UNITATE[7] SENTENTIA EST, aliquid prius dicemus. *Sententiam* ergo hic appellat idem quod superius « credulitatem » appellavimus[8]. Quare *sen-*

(1) QS fol. 7v : Et nota quod si unus christianus esset tantum in universo mundo, et non plures, non propter hoc minus fides christiana esset catholica, quia esset generalis et apta omnibus, qui ad eam accederent, in priori tamen condicione manentibus. Et regulæ præceptorum eius generales essent... Etiam quando Christus et duodecim tantum Apostoli eius erant, non ideo minus erat christiana religio catholica.

(2) *Ex.* xx, 14. QS fol. 5v : Religio Iudæorum est lex eorum *i. e.* præcepta data in lege, scripta in tabulis lapideis ut *Non occides*, *Non mœchaberis* et consimilia.

(3) different *Ms.*

(4) QS fol. 6v : Qui se circumcidunt, profitentur et promittunt Christum venturum.

(5) QS fol. 6v : Si circumcidamini, debitores estis universæ legis. Cf. *Gal.* v, 2 : Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit... debitor est universæ legis.

(6) Ablative of comparison: aliam... nostra.

(7) Supplevi ex Boethio.

(8) This is the second reference to the introductory part of the commentary. Cf. QS. fol. 8 : Talis est sententia, scilicet quod sentiunt *i. e.* credunt, scilicet talis est religiosorum credulitas.

tentiam eam fidem dicit quæ virtus non est. Qui enim credit aliquid, ille profecto opinionem transgreditur in ea re.

14 *Opinio* enim est incerta fluctuatio animi. Et sic opinio animi incertæ dubitationi adiuncta est adeo ut vix in partem assertionis vel abdicandi opinantem compellat. Hanc autem incertitudinem partim credulitas abicit, partim retinet. Nam assertionem secum importat, cum tamen certus non sit id ita esse quod asserit. Hoc autem quod sic tenemus *sentire* dicimur[1].

15 Ideoque *sententia* idem quod[2] credulitas. Quare sententia nondum scientiæ exæquata est. Eius enim est scientia ad quod firme compellimur dicendum rationibus. Credulitas vero non habet necessarias rationes in tenendo id quod profitetur. Sed sub simplicitate quadam id veneratur. Inde est illud quod *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*[3]. Quantoque minus rationis humanæ habemus in fide nostra, tanto maius meritum promerebitur[4].

16 In quo apparet quantæ benignitatis sit Deus qui etiam nobis credulitatem conferens in ea simplicitatem nostram remuneratur. Ipse enim præsto est omnibus suam largiri beatitudinem. Unde præsto est quod nos ei uniamur, si volumus, cui nos subtrahimus nolentes nos[5] unire in ipso, ut de nobis miserabiliter dici possit : *Nec commiserunt Deo spiritum suum* vel *Non crediderunt Deo spiritum suum*, ut habet alia translatio[6]. Cui si non subtrahimus nos, velut ab eo tracti eum sequamur necesse est. Dicereque poterimus cum Ecclesia : *Trahe me post te curremus in odore unguentorum tuorum*[7].

(1) QS fol. 8 : Credulitas est infra scientiam sed est ultra opinionem hominum. Et est quasi medium intra opinionem et scientiam : *infra scientiam* eo quod multi credunt quod ignorant i. e. quod nesciunt sicut simplices homines quibus datum est firme credere veritatem de Deo sed tamen ignorant quod credunt. Et his magna merces debetur qui firme veritatem credunt et tenent et tamen ignorant. *Ultra* vero *opinionem* est credulitas quia, qui opinionem habet, habet et dubitationem. Sed qui credit, non dubitat. Nam si dubitat non credit. Et ita credulitas est quasi medium intra opinionem et scientiam : infra scientiam et ultra vel supra opinionem...

(2) *add. man. rec.*

(3) St. Gregory, *Hom. in Ev.* II, 26, 1 ; P. L. 76, 1197C. Cf. E. K. Rand, *John Scottus* (Munich, 1906), p. 49.

(4) QS fol. 8 : Et his magna merces debetur qui firme veritatem credunt et tenent et tamen ignorant.

(5) *suprascr. man. rec.*

(6) Cf. Augustine, *Enarr. in Ps.* lxxvii, 8 ; P. L. 36, 988. Peter Lombard, In Ps. lxxvii, 11 ; P. L. 192, 727C. QS fol. 6 : Quam unionem notat propheta cum dicit *Non commiserunt spiritum suum Deo.* Illi committunt spiritum suum Deo qui mentem suam Deo uniunt, scilicet qui se non subtrahunt Deo. Deus enim præsto est omnibus...

(7) QS fol. 6 : Iuxta quod ecclesia in *Canticis* dicit : *Trahe me post te*, ut scilicet me tibi uniam. Et deinde subiungit : *Curremus in odorem unguentorum tuorum. Quod* ibi exponitur.

17 Ipse itaque iterum præparatus se nobis conferre, primum credulitatem nobis confert quæ est inter opinionem (ut dictum est) et scientiam : cuiusque participem etiam diabolum diximus qui divinitatem scit atque credit esse Trinitatem atque unitatem. Deus enim est quicquid in se est[1]. Quare Deus est divinitas, est unitas, est Trinitas[2]. Quod contradicet aliquis sic : Nihil est id quod est est in se quia nihil est id quod est sui ipsius : ut cum sit aliqua albedo Socratis, ipsa non est Socrates ; cum sit aliqua Neronis, crudelitas, ipsa non sit Nero. Et ut sit generaliter dictum : si aliquid denominative prædicatur de aliquo, ipsum non est id quod dicitur ut, quia bonus est Homerus, ipse non est bonitas ; et quia sapiens est Cicero, ipse non est sapientia ; itaque quia callidus est Ulixes, ipse non est calliditas[3].

18 *Dei* vero ineffabilis est bonitas, misericordia, sapientia atque benignitas. *Ipse* enim optimus, misericors, sapiens atque benignus est. *Ipse* ergo nec bonitas est nec sapientia nec misericordia neque benignitas. Sed quia hoc contra nostram religionem est credere aliquid esse melius Deo, quod contingeret si hanc illationem concederemus, ideo dicendum est quomodo convenire possint Deo huiusmodi formalia nomina[4].

19 Constans est Deo nihil esse melius, nihil sufficiens neque beatius. Sed id beatissimum est quo adepto bonus fit quis et beatus et sufficiens i. e. bonitas, sufficientia, beatitudo. Deo autem adepto, bonitate, beatitudine atque sufficientia ad plenum participamus. Deus igitur est bonitas, sufficientia, beatitudo. Deus enim, quicquid est, ex se est atque etiam illud est. Sic itaque, quod Deus est, *ita* ipse est id, *quod* nec sibi ipse illud nec aliud contulerit. Unde quia ipse est iustus, pius et fortis, ipse est fortitudo, pietas, iustitia.

20 Ad quod dices quod diabolus, ex se quia malus est, est malitia. Unde confirmares malitiam creaturam esse, cum diabolus creatus sit. Quod discussum est si attendas diabolum sic ex se malum, ut non ex sua natura existimetur esse talis sed potius se conferente.

(1) QS fol. 8 : Deus enim ex se (fol. 8ᵛ) est quicquid est, nullo alio sibi conferente... Ipse enim ex se est quicquid est, et non aliunde, scilicet nullo alio sibi conferente. QS fol. 28ᵛ : Id Quod est *i. e.* quicquid est, ex se est *i. e.* nullo sibi conferente.

(2) QS fol. 8ᵛ : Similiter cum ipse sit trinus et unus, est Trinitas et unitas : et Trinitas est unitas et unitas est Trinitas.

(3) QS fol. 8 : Sciendum est enim quod aliter est de Deo, aliter est de rebus creatis. Deus enim ex se (fol. 8ᵛ) est quicquid est, nullo alio sibi conferente. Sed res creatæ non ex se sunt id quod sunt sed aliunde *i. e.* alio sibi conferente. Unde verum est dicere « sum albus » sed non « sum albedo » ; « sum homo » sed non « sum humanitas », et ita de ceteris. Nam albus sum aliunde *i. e.* alio mihi conferente...

(4) *Nomina formalia* are abstract nouns as distinguished from *nomina sumpta*. Thus *humanitas* is an abstract noun from which *homo* is derived as *nomen sumptum*.

21 Deus vero ex se longe aliter intelligitur[1] esse quod est. Cum igitur Trinitas sit in personis et unitas in substantia, sitque ipse trinus Deus et unus, ipse est Trinitas et unitas et item unitas est Trinitas. Quare cum dicit Boethius DE UNITATE TRINITATIS, intransitive intelligendum est i. e. DE UNITATE quæ est Trinitas. Ipsi potius (ut dictum est) et magis proprie conveniunt formalia nomina quam sumpta[2].

22 Quo exposito, christianorum quæ talis est ponatur sententia : PATER, INQUIUNT catholici, est DEUS, FILIUS est DEUS, SPIRITUS SANCTUS est DEUS. Quo(d) dici etiam reciproce potest : Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus Sanctus[3]. Nec tamen ideo una res est plures, etsi etiam dicamus quod *Deus est illae tres personae*, propter nomen « personarum » quod præcesserat. Quod si dicamus : *Hae tres personae sunt unus*, bene dicitur[4]. Sunt enim una res. Hoc autem bene dici facit dissimile genus.

23 Quod apparet ex eo quod si consimile genus positum esset, falsum esset. Nam tres personæ nullo modo sunt una : nec una tres personæ. Quia ergo illæ tres personæ nonnisi una res sunt, non ut proprie positas recipimus tales locutiones Hilarii : *Haec tria sunt hoc vel illud*[5]. Per *haec* enim pronomen demonstrat personas tres quibus (ut dictum est) non convenit quod *tria* sint. Nec iterum dicemus quod Pater sit Filius vel Spiritus sanctus sed quod qui[6] est Pater, est Filius, est Spiritus sanctus, eo quod non sit nisi unus Deus qui est illæ tres personæ.

24 Sin autem dicamus quod « qui est Pater, est Filius, est Spiritus

(1) intelligebatur *Ms.*

(2) QS fol. 8 : DE TRINITATIS, inquit, UNITATE i. e. de unitate *quæ* est Trinitas vel de Trinitate *quæ* est unitas intransitive intelligendum est. Volumus et catholicum est quod Trinitas sit unitas et unitas sit Trinitas sicut trinus est unus et unus est trinus. (fol. 8v) : Similiter cum ipse sit trinus et unus, est Trinitas et unitas : et Trinitas est unitas et unitas est Trinitas. Nec est credendum ei qui hoc deneget quia temerarius et imperitus huius rei est. The distinction between *nomina formalia* and *sumpta* is primarily grammatical. Thierry holds that abstract nouns *(nomina formalia)* are more properly applicable to God than concrete nouns *(nomina sumpta)*. Clarenbaldus, *De Trinitate* (p. 91*) shares this view but the *Porretani* raised objections of a grammatical nature. See EVERARD OF YPRES, *Dialogus;* ed. N. M. HARING, *Mediæval st.* XV (1953), 245 ff. R. W. HUNT, *Studies on Priscian, Med. and Ren. Studies* I (1941/3), 218.

(3) The inversion *Deus est Pater* was rejected in the school of Gilbert of Poitiers. Cf. *Dialogus*, p. 270.

(4) The *Professio fidei*, issued against Gilbert after the council of Rheims (1148), declares : Unum Deum... esse tres personas confitemur. MANSI 21, 712. Inspired by Gilbert, the *Porretani* considered such a statement as imprudent because it would pave the way to Sabellianism, as is pointed out by Everard in *Dialogus*, p. 270.

(5) ROBERT OF MELUN, *Sent.* I, 5, 44 ; ed. MARTIN-GALLET (Louvain, 1952), pp. 251 ff., attributes a similar statement to St. Augustine : Haec tria sunt unum, et unum est tria.

(6) Perhaps it should read : *hoc quod est Pater...* or *hoc quod Deus qui est Pater...*

sanctus », dubium est an vere dici possit necne. Si enim subintelligere dat locutio quod *Deus*, *qui* Pater est, sit Filius, sit Spiritus sanctus, vera est locutio. Quod si *qui*, nomen relativum vel infinitum, nulli adiungatur extra locutionem sed referatur ad aliquod sequentium verborum, ut sit sensus : Pater est Filius, est Spiritus sanctus, falsa erit locutio[1]. Ergo ne fiat contentio sic inter se differentium, falsa esse dicatur illa locutio. Quod probabilius esse videtur.

25 Subdit autem consequenter sub illatione quod PATER et FILIUS et SPIRITUS SANCTUS sint UNUS Deus, NON TRES DII. Quod mirum videtur quare vel unum sic inferat, cum potius videtur sequi expositione præposita quod sint TRES DII, non UNUS, ut prædiximus. Ad quod dicere possumus quod vis huius vocabuli « Deus » hoc facit ut inde non proveniat TRES DII sed UNUS Deus.

26 Vel sic dicendum est quod *cum* Manichæi unus discipulus *inductione uteretur* ad Ambrosium[2] sic : Cuius singulare de pluribus prædicatur singillatim, eius quoque plurale de eisdem simul prædicatur — Quod apparet ex eo quod, cum Plato sit homo, Cicero homo, Pythagoras homo, sunt tres homines. Similiter cum sit Diogenes philosophus, Socrates philosophus, Mercurius philosophus, hi sunt tres philosophi. Ergo quia PATER est DEUS, FILIUS DEUS, SPIRITUS SANCTUS DEUS, hæ personæ sunt TRES DII — *Cum*, inquam, sic *inductione uteretur*, vere intulisse a nonnullis visus est.

27 Cuiusmodi solutionem solvit Augustinus. Atque ideo Boethius concludit UNUS Deus, NON TRES DII, ac si diceret : Manichæus hoc intulit[3]. Sed ego potius dico quod hoc sequitur, non illud. Sequitur vero causa

(1) QS fol. 9 : Sunt igitur idem Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus et sunt idem (ut dictum est) ; et idem Deus, qui Pater est, Filius est, Spiritus sanctus est. Et idem Deus, qui Filius est, Pater est et Spiritus sanctus est. Non tamen ille, qui est Pater, Filius est vel Spiritus sanctus est... Nec hic, qui Pater est, Filius est vel Spiritus sanctus. Sed tamen idem Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus : et illæ tres personæ idem Deus. Et idem, si neutraliter accipiatur, Pater est, est et Filius et Spiritus sanctus. Sed et illæ tres personæ idem, si idem neutraliter accipiatur, et una res illæ tres personæ et tre personæ una res. In Deo enim nulla rerum pluralitas esse potest. Concedimus etiam et catholicum est quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus, et unus est tres personæ : Pater et Filius et Spiritus sanctus, quia tres personæ unus Deus, unus Deus tres personæ. Quod autem tres personæ sint una, et una tres personæ, hoc denegamus.

(2) QS fol. 9v : Si aliquid prædicatur singulariter, illud idem prædicatur de eisdem pluraliter et coniunctum... Et sic Manichaeus, discipulus Augustini, opposuit beato Ambrosio fidem catholicam tenenti. The immediate source of this narrative seems to be the Carolingian commentary on the *De Trinitate* (E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 40).

(3) He means to say that the Manichean concluded that there are three gods. Cf. QS fol. 9v : Manichæus enim sic infert : Si Pater est Deus et Filius Deus et Spiritus sanctus Deus est, ergo sunt tres dii, non unus Deus. Ita Manichæus. Et hoc argumentum confirmat sic per suam sententiam dialecticam quæ eum in errorem duxit : Si aliquid prædicatur de aliquibus singulariter et divisim, illud idem prædicatur de eisdem pluraliter i. e. plurali numero coniunctum ut hic : « Socrates est homo, Plato est homo,

sententiæ. Et rationem qua id dicant inducit quæ talis est quod, quia nulla differentia est in Deo, personæ vero sunt in eodem, inde est quod hæc illatio iure coniungitur prioribus sumptis, quod sunt scilicet UNUS Deus istæ tres personæ.

28 Quod probat a contrariis quod scilicet INDIFFERENTIA sit in Trinitate secundum sententiam horum[1]. Nam iuxta sententiam hæreticorum, scilicet Arianorum, intelligitur DIFFERENTIA in Trinitate. Ipsi enim dicunt Patrem et Filium et Spiritum sanctum tria esse, et Patrem maiorem, Filium aliquantulum minorem Patre, Spiritum vero sanctum utroque minorem, eo scilicet quod scripturæ consonant in eo quod Patrem dicunt esse *principium sine principio*[2].

29 Quodque testantur dixisse Filium : *Pater*, inquit, *maior me est*[3]. Testantur et dixisse Filium de Spiritu sancto quod, cum ascenderet ad Patrem, discipulis suis mitteret Spiritum sanctum Paraclitum qui eos doceret omnia. Testantur et scripturæ quod Filius descendens incarnatus est. Spiritus etiam sanctus super ipsum baptizatum in specie columbæ missus est[4].

30 Sic itaque ipsi, depravantes divinæ paginæ auctoritatem, et dignitatis et MERITORUM diversitatem imponunt Trinitati eamque plura reputant esse[5]. Hoc autem ideo quia *altera* omni modo reputatur *res* ab eis persona Filii *a persona* Patris et Spiritus sancti. Quare cum ALTERITATEM sequatur pluralitas et prius in Deo ALTERITATEM ponerent, vere reputati sunt illas tres personas esse plura. Atque dehinc consequenter determinantes quot, dixerunt tria. Sed si ALTERITAS et differentia in Deo est propter personas, necesse est quod personæ diversæ sint et differant substantialiter vel accidentaliter.

31 Omnis enim diversitas inter quaslibet res aut propter diversa genera aut propter diversas species aut propter diversitatem accidentium contingit. Ad quod omnino explicandum hinc sumamus exordium. Omnis res corpus vel spiritus est[6]. Cum enim sola singularia, quæ sub specialissimis

Cicero est homo, ergo sunt tres homines non unus homo ». Similiter Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus Deus, ergo sunt tres dii, non unus Deus, quia si aliquid prædicatur singulariter, illud idem prædicatur de eisdem pluraliter et coniunctum.

(1) *Subaudi* : catholicorum.

(2) Cf. AUGUSTINE, *Contra Maxim.* I, 17, 4 ; P. L. 42, 784. *Summa sent.* I, 11 ; *P. L.* 176, 60. QS fol. 10v : Dicunt (Ariani) quod Pater maior sit Filio, Filius maior Spiritu sancto... quod est abominabile.

(3) *John* XIV, 28.

(4) Cf. *John* XIV, 26 ; III, 13 ; *Luke* III, 12.

(5) QS fol. 10v : QUI GRADIBUS MERITORUM, inquit, i. e. dignitatum : meritum pro dignitate.

(6) Cf. ISIDORE, *De ordine creaturarum*, 2, 1 ; *P. L.* 83, 917A : Omnia ergo creatura aut spiritualis aut corporalis est. JOHN THE SCOT, *De Divis. naturæ* III, 26 ; *P. L.* 122,

continentur, sint a quibus si auferantur omnia accidentia, omnium idem remanet quoniam in nullo differebant nisi in accidentium varietate, — *profecto* cum « esse » dicemus aliqua duo ut duos homines, nisi oratio signet ut eorum accidentia idem esse vel quod ea sunt, *profecto*, inquam, nullam habebit veritatem quod duo homines sint res duæ et differentes. Non enim duo esse aut duas res esse sequitur ad duo accidentia esse. Unde si duo colores sint, non sequitur duo esse. Esse enim substantiis appositum *absolute* manet ; at cum accidentibus *secundum quid* ponitur i. e. non simpliciter.

32 Sed fortasse sic syllogizabit aliquis : Omnis res corpus vel spiritus. Sed omne corpus vel spiritus substantia. Omnis igitur res substantia[1]. Quod non provenit. Simpliciter enim etiam in ea dicendi consuetudine in qua frequentatum fuit nomen « res », in propositione ponebatur. Nam actu alia designat. In conclusione ergo designat etiam accidentia propter prædicationem substantiæ quæ intellectum accidentis admittit. Unde et ex conclusione sequeretur accidentia esse substantiam ; quod falsum est. Accidentia ergo nihil differunt a substantiis quæ in eis sunt[2].

33 Quod sic contradicet litigiosus : *Eorum* omnium, quorum alterum non est alterum, diversitas est et differentia. Sed accidentia non sunt substantiæ ut longitudo huius ligni non est lignum hoc. Longitudo igitur et hoc lignum differunt. Quare substantiæ et accidentia differunt. Quod falsum esse demonstrabit sequens oratio[3].

34 Ad quod dico quod pronomen *eorum* solum pronominabat ea quibus entia proprie seu absolute esse convenit. Cum vero assumitur, nulla sumuntur de eorum numero de quibus verum est propositum. Substantia porro et accidens non differunt tum quia discreta inter se non sunt (unum est enim in altero : nec est sed potius inest). tum quia in nullo conve-

695A : Omne enim quod creatum est, aut omnino corpus est aut omnino spiritus aut aliquod medium.

(1) QS fol. 13 : Similiter cum dicitur omne corpus vel spiritus substantia. Sed omnis res corpus vel spiritus. Non inde omnis res substantia, propter adiunctum. Cum enim dicitur omnis res corpus vel spiritus, ex adiuncto verum est. Sed cum concluditur omnis res substantia, ex adiuncto falsum est. Nam cum substantia quodammodo (ut ita loquar) portet accidens — dicitur enim respectu accidentis — sensus locutionis exigit, ut omnis res, tam accidens quam substantia, esset substantia. Quod impossibile est.

(2) Unless part of the sentence is missing, it should presumably read : Substantiæ ergo nihil differunt ab accidentibus quæ in eis sunt.

(3) QS fol. 12 : Hoc lignum enim et hæc linea i. e. ligni longitudo sunt *diversa* sic quod unum non est aliud. Nam hæc linea non est hoc lignum nec hoc lignum est hæc linea. Tamen non non sunt *differentia* quia nec genere nec specie nec numero differunt. (fol. 12v) : Licet autem et color et corpus sint *diversa* et aer et vox sint *diversa* et hoc lignum et hæc linea *diversa*, scilicet quorum unum non est aliud, tamen non differunt genere vel specie vel numero nec conveniunt.

niunt. Si enim differunt, plura sunt. Et si plura sunt, duo vel tria sunt. Quare in eis est numerus.

35 Sed numerus non est nisi alicuius unionis vel alicuius communis seu alicuius naturæ per suorum inferiorum discretionem multiplicatio[1]. His vero nihil est commune, nulla horum unio, nulla natura. In his igitur numerus non est. Quare hæc non sunt duo nec plura. Ideoque non differunt. Unde falsa est hæc complexio : Quæcumque sub diversis generibus seu speciebus continentur, differunt atque discreta sunt[2].

36 Sed linea et arbor diversa sunt et genere et specie. Ergo differunt ipsa. Hæc enim de suppositis propositionis assumitur. Similiter hæ personæ sunt diversæ. Sed quæcumque diversa sunt, differentia sunt et duo vel ad alium numerum reperiuntur. Hæ igitur tria sunt et differentia. Quod provenire non patitur eius, quod est diversum, absolute et secundum quid acceptio. Cum constans sit quod hæ tres personæ, non quia generibus speciebusve diversis suppositæ sint, altera non est reliquæ duæ, firmumque sit illud quod differentia in numero non nisi ex accidentium varietate fit, apparet quod ipsæ tres non sunt diversæ numero, ideo scilicet quod nullum accidens sit in Deo. Unde nec in personis. Nihil enim Deo extrinsecus advenit vel recedit[3].

37 Nullis igitur, ut ex præpositis patet, inest numerus nisi eis, quæ post specialissima substantiæ singularia sunt. Discretionem enim numeri multiplicationis patiuntur substantiæ solæ. Duo igitur ponit hic Boethius principia : hæc scilicet quod TRIBUS MODIS IDEM DICITUR : GENERE, SPECIE, NUMERO ; similiter totidem modis et eisdem DIVERSUM dicitur. Aliud principium est quod ex accidentibus, non in accidentibus, sit numerus in substantiis[4].

(1) QS fol. 12v : Nam in numeratione oportet semper aliquid commune circa aliqua multiplicare. Est enim numeratio multiplicatio unionis circa aliqua, scilicet alicuius communis multiplicatio circa ea quae in ipso conveniunt. Velut cum dico « Socrates et Plato duo homines, Socrates et Plato et Cicero tres homines », multiplico humanam naturam circa haec (?) in qua et ipsa conveniunt. Similiter cum dico « Substantia et quantitas duo sunt generalissima, substantia et quantitas et qualitas tria generalissima », multiplico hoc, scilicet generalissimum, circa inferiora sua...

(2) QS fol. 12v : Non faciunt (fol. 13) numerum haec linea et hoc lignum, qui sit scilicet in rebus numerabilibus, quoniam idem actu sunt. Et eodem modo in consimilibus.

(3) QS fol. 13v : De diverso autem et differente induximus propter tres personas deitatis, ut inquireremus utrum concedendum sit tres personas *diversas esse et differentes*, an non. Et dicimus quod neque diversae sunt neque diversa neque differentes neque differentia. Diversum enim idem quod differens, si proprie accipiatur... Quod si inveniatur in aliquo auctore quod sint diversae, ex adiuncto variatur « diversum » et sic accipitur qualiter *una non est alia*, quia persona Patris non est persona Filii. Et ita de ceteris personis.

(4) QS fol. 15 : Sed *ex* accidentibus numerus est et pluralitas in rebus numerabilibus. Et hoc est quod auctor dicit. (fol. 15v) : Unde dicimus quod non est numerus *in* acciden-

38 Quod non videtur eo quod numerus prior est omni accidente. Numerus enim, ut habet *Arithmeticae* prologus, principale exemplar extitit in mente Conditoris[1]. Quod si ex accidentibus profluit numerus in substantias, ergo præiacent numero accidentia. Quare exemplar Conditoris præcessisse videntur. Quod falsum est. Sic enim verum est quod naturaliter inesse substantiis accidentia præcedit, sequitur ea numerus. Non tamen hinc sequitur quod illam essentiam, quam numerus habuit in Deo, præcessissent accidentia.

39 Quod autem IDEM aliquot modis dicatur, testatur etiam in *secundo Commento super Porphyrium* Boethius[2]. Idem etiam Aristoteles in *Topicis* asserit dicens : Quotiens autem idem dicatur, dicendum est[3]. Cui consentimus dicentes hanc divisionem esse vocis in determinationes suas. GENERE enim vel SPECIE seu NUMERO causæ sunt quibus de causis IDEM alteri aliquid dicatur sicut causæ istæ sunt quibus *infinitum* aliquid dicatur *aeternitate*, ut Deus, vel *successione*, ut tempus, vel *participatione* ut magnitudo, vel *spatio*, ut mundus, vel *potentia*, ut numerus[4].

40 Simpliciter vero et absolute dicitur quod IDEM est NUMERO alicui. Similiter quod dicitur infinitum spatio[5]. Nos vero alia duo præter hæc

tibus. Sed *ex* accidentibus numerus est, quae scilicet circa subiecta variantur. Et est istud aliud principium et simplex principium in philosophia, cui scilicet contradici non potest, quod numerus est *ex* accidentibus, non *in* accidentibus. Et *in* substantiis tantum numerus est et sub specialissimis speciebus substantiarum. (fol. 16) : In accidentibus non est numerus nisi quo numeramus, non qui sit in rebus numerabilibus. Unde dicimus quod, licet sint tres personae deitatis, non tamen numerus sive pluralitas est in personis.

(1) *Arithm.* I, 1 ; *PL* 63, 1082A. QS fol. 15 : Opponet, inquam, quod numerus posterior sit accidentibus. Et hoc bene concedimus. Item dicet : si hoc est, tunc quomodo fuit exemplar in mente Conditoris? Hoc enim cum illo videtur esse non posse. Sed dicimus quod non est contrarium quia et exemplar fuit compositionis omnium, sicut in Platone dicitur. Et tamen numerus accidentibus posterior est i. e. rerum pluralitas.

(2) *In Porph.* II ; *PL* 64, 96BC. QS fol. 14v : Idem enim pluribus modis dicitur, sicut in dialectica docetur.

(3) The text is incomplete. QS fol. 14v : Et Aristoteles (fol. 15) dicit in *Topicis* quod « idem numero » tantum simpliciter idem dicitur ut « idem numero » accipiatur praedicatione « idem ». Cf. *Top.* I, 6 ; *PL* 64, 914D : Maxime autem indubitanter, quod unum est, « numero idem » ab omnibus videtur dici.

(4) QS fol. 14 : Modi autem dicuntur causae, quibus de causis aliquot vocabulum convenit diversis, manens tamen in eadem significatione... velut « infinitum » dicitur cuius terminus inveniri non potest. Haec est infiniti descriptio. Et convenit infinitum, cuius est haec descriptio, Deo et mundo et tempori diversis modis, scilicet diversis de causis... Tempus vero dicitur « infinitum » propter successionem.

(5) QS fol. 14v : Non enim debet dici simpliciter, scilicet sine causae adiunctione, « Deus est infinitus », sed debet addi causa : « Deus est infinitus aeternitate ». Similiter tempus infinitum successione. Tempus infinitum non valet sine nomine causae. Quia vero infinitum ex inventione notat infinitum magnitudine et mundus dicitur infinitus magnitudine, idcirco simpliciter infinitum de mundo praedicatur ut dicatur : « Mundus est infinitus », sine additione causae... Eodem modo quae idem sunt genere non dicuntur

addidimus principia quod scilicet nulla differunt nisi in aliquo conveniant et quod multiplicari non potest nisi unio substantiæ sit, quæ per infima sua discretionem faciat in his quibus inest numerus ; vel quod numerus non est nisi in substantiarum singularibus post specialia[1].

41 Quod vero accidentia secum importent differentiam, probat dicens quod, etsi subtraximus omnia ACCIDENTIA cogitatione ab aliquibus corporibus ita quod verum TAMEN remaneat ea esse, necesse est ad minus ut LOCUS accidens ea differre faciat qui quasi inseparabiliter accidit eis. Sic enim corpori coniunctus est locus, ut alterius nomen ad rem alterius nominis dirigat intellectum. Nec patitur natura corporis quod aliud corpus eundem locum occupet quem alterum quia in occupando iam confundit alterum. Et hoc est quod dicit quod DUO CORPORA UNUM LOCUM obtinere non possunt quia, si vel ea unum locum obtinere fingas vel nullum, ipsa iam nullatenus sunt. Quod autem dicit LOCUM QUI EST ACCIDENS DUO CORPORA NON OBTINEBUNT, in *qui*, nomine relativo, intellige simplicem relationem sic : Corpora locos obtinent *et* locus est accidens[2].

Sequitur disciplinarum distinctio, ut rationes ponat probabilius atque distinctius quibus confirmandum est et tenendum propositum.

II

1 Dicit ergo : AGE IGITUR AGGREDIAMUR ET UNUMQUODQUE UT INTELLIGI ATQUE CAPI POTEST DISPICIAMUS[3]. Non enim omnia uno modo habilia sunt ut intelligantur, inchoando scilicet, et capiantur ex toto, scilicet perfecte. Sunt enim quædam quæ sensus comprehendunt : ut formas in materia[4]. Alia vero imaginatio : ut formas extra materiam i. e. absente materia, considerans eas ut sunt in corpore.

2 At *ratio* universale intuetur. *Disciplina* in veritate easdem formas considerat ; *intelligentia* eam ipsam veritatem absque terminis. Sunt itaque res comprehendendæ non uno modo sed secundum naturam suam. Quod

« idem » nisi additione causae ut dicatur : « Idem genere ». Et quae idem sunt specie, non dicuntur « idem » nisi cum additione causae, scilicet « specie ». Sed quae idem sunt numero, simpliciter « idem » dicuntur. « Idem » enim sic proprie repertum est, ut notet idem numero, scilicet in substantia idem.

(1) QS fol. 16v : Omnis numerus est ex accidentibus et est in substantiis sub specialissimis speciebus substantiarum. See note 4, p. 276.

(2) QS fol. 17v : QUI EST ACCIDENS, inquit. Nota genus locutionis. Si sic dicam : « Ego sum in loco qui est accidens », non distinguendo, falsum est. Si vero sic dicam : « Ego sum in loco », sic distinguendo « qui est accidens » verum est. Sensus enim est : « Ego sum in loco et locus est accidens ».

(3) BOETHIUS, *De Trinitate;* ed. PEIPER, p. 152.

(4) QS fol. 19v : Ut enim ait Boethius in libro *De Consolatione* (V, 3 ; p. 134) sensus formam simul cum materia comprehendit.

etiam in libro *De Consolatione philosophiae* idem docet[1]. Sicut et Tullius dicit quod eruditus semper temptabit CAPERE FIDEM de unoquoque, ita scilicet DE EO UT IPSUM UNUMQUODQUE EST.

3 Igitur animæ vires dividamus modosque universitatis rerum earumque rerum naturas in ipsis modis ut, quomodo res iuxta proprietates illas et quibus viribus comprehendi debeant, in his distinctionibus innotescat. Quod ut ordine polliciti sumus exequamur. Anima igitur constat ex his viribus : sensu, imaginatione, ratione, intelligentia atque intelligibilitate[2].

4 *Sensus* est vis animæ comprehensiva corporeorum ex qua animal sentire dicitur : veluti cum videmus colorata, audimus voces, humecto aëre odoratus tenetur, humido terreo gustus tangitur, solido tactus offenditur[3].

5 *Imaginatio* vero est vis animæ comprehensiva formarum atque figurarum necnon imaginum tactu materiæ corruptarum absente materia : ut cum imaginamur Iulium Cæsarem mediocris staturæ, calvum, subalbum et quasi elixum, ut qui vellebat pilos, et qui laxius cingebatur atque, inique ferens calvitium, pilos a vertice revocabat ad frontem[4].

6 *Ratio* autem est vis animæ sui agilitate sese movens atque abstrahens a pluribus eiusdem naturæ generalis vel specialis eam ipsam, quam ipsa participant, formam sic tamen ut ipsa immateriata subiacet mutabilitati : velut cum ab omnibus hominibus abstraho hanc, in quam conveniunt, naturam : quod ipsi scilicet homo sunt. Illudque considero ut participatur ab eis, mutabilitatem parum, intellectu separato[5].

7 *Intelligentia* vero, quam proprie « disciplinam » nuncupamus, est vis animæ quæ ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates

(1) *De Consol. phil.* V, 4 prosa ; ed. PEIPER, p. 134. QS fol. 19v : Ratio tantum rerum imaginem, non veritatem (comprehendit) ; intellectus vero, scilicet intelligentia, simplicitatem et unionem rerum, quae Deus est, qua scilicet intelligentia utendum est, ut comprehendi possit qualiter rerum universitas complicata sit in simplicitate.

(2) QS fol. 19v : Vires enim animae universitatem rerum comprehendunt alio et alio modo, iuxta quod Boethius in libro *De Consolatione* inquit : Erigamur in simplicitatem et, si fieri potest, ibi videamus quod in ratione videre non possumus.

(3) QS fol. 23v : Et sciendum quod diversis animae viribus et comprehensionibus in physica, mathematica, theologia utendum est ad comprehendendum universitatem ut subiecta est his tribus speculativae partibus. Nam in theologia, utendum est intellectibilitate sive intelligentia; in mathematica, vero intellectu qui est disciplina; in physica, ratione, sensu et imaginatione quae circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt.

(4) Cf. SUETONIUS, *Caes.*, 45. QS fol. 24 : Imaginatio est de figura ut est in materia.

(5) Perhaps it should read : mutabilitate parum intellectu separata. QS fol. 23 : In physica autem imago tantum, non veritas, scilicet forma immateriata, consideratur. Unde ibi utendum est ratione i. e. opinione. Ratio enim imaginem rerum, non veritatem, comprehendit. Dicitur autem ratio pro opinione a « reor, reris », quod est opinari.

vel eas ipsas formas, ut vere sunt, considerat[1]; sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat : verbi gratia, cum attendo humanitatem vel circulum in vero sui esse, sic scilicet ut fluxu materiæ non variantur, earum naturam invenio quam in subiecta materia habere non possunt : ut in circulo quod lineæ omnes a centro ductæ ad circumferentiam sunt æquales, et in humanitate quod omne monstruosum repellit eius natura[2].

8 *Intelligibilitas* autem est vis animæ removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distinctæ erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem : velut si terminum essendi circulum auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati, sola de his entia remanet, quæ omnia in se habens complicite omnium est simplex simplicitas atque simplex universitas[3].

9 Sic itaque anima primum est *sensus* ex arteriis a cerebro profluentibus quinquepartito. Deinde, visarum recolens imaginum, fit *imaginatio* utens phantasticæ cellæ spiritu in imaginando[4]. Et sic declinatur anima et inflectitur in hæc tam grossa comprehendenda. Sed cum motus rationis universale comprehendit, fit ipsa *ratio* anima : habens se mediocriter atque æqualiter. Quæ dum torquetur altius veritatem comprehendens fit *disciplina.* Ac deinde se extendens usque ad universarum rerum simplicem universitatem fit *intelligibilitas* quæ *solius Dei est et admodum paucorum hominum*[5].

(1) QS fol. 23 : Et illa quidem vis animae qua (fol. 23v) utimur ad comprehendendum rerum veritatem ad quod disciplinis mathematicis instruimur, illa, inquam, vis animae « disciplina » vocatur.

(2) QS fol. 26v : Imago enim a philosophis vocatur forma immateriata : imago scilicet eo quod in materia non potest esse veritas sed imago tantum veritatis, sicut in mathematica potest videri in circulo qui in se verus est. Si vero admisceatur materiae, fit imago circuli, non verus circulus. In materia enim non potest retineri veritas propter fluxum materiae. (fol. 21v) : Si fiat circulus in aqua vel in pulvere ab aliquo, numquam potest ibi facere veritatem circuli propter fluxum materiae.

(3) QS fol. 23v : Nam in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia... Comprehendit enim anima intelligentia sive intellectibilitate individuam substantiam, scilicet divinitatem i. e. universitatem in simplicitate. (fol. 24) : Intelligentia enim sive intellectibilitas universitatem comprehendit in simplicitate, quod ad theologiam pertinet.

(4) Cf. *Librum hunc;* ed. Jansen, p. 7* : Haec autem animae vis « imaginatio » a veteribus appellatur. Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherae... Haec ergo vis animae « ratio » dicitur. Eique est imaginatio coniunctissima quemadmodum rationali cellulae affinis valde est et minimo distans spatio phantastica.

(5) Cf. *Librum hunc;* ed. Jansen, p. 7* : Haec vero comprehendendi vis suo nomine vocatur « intelligentia » *quae solius quidem Dei est et admodum paucorum hominum.* Plato, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 25 ; ed. Mullach, p. 179. See also Clarenbaldus, *De Trinitate* ; ed. Jansen, p. 37*.

10 Sic anima bestialis est, cum sensu detinetur atque imaginatione. In esse vero hominis manet cum rationi se inservit quia tunc est in communi hominum valentia. Cum vero ideis se subicit et fit disciplina, quodammodo fit supra homines, quia utitur se in se. At vero cum ad simplicem universitatem unionum vix aspirat, quantum tamen potest, suspendit animum in intelligibilitatem erectum, profecto se ipsa supra se utitur fitque etiam iuxta Mercurium Deus[1].

11 Sunt autem hæ vires sic coaptatæ ut superiores quasi dominentur inferioribus atque ideo de ipsis iudicant. Inferiores vero superioribus reclamant. Hinc est quod impossibile videtur esse intentis minimis si quid præter consuetudinem minetur difficultas. Ampliabitur igitur anima in altioribus, contrahetur in minimis, ut idem Boethius in libro *De Consolatione philosophiae* testatur[2].

12 Ipsa facta est ad naturam rei universæ. Modo enim quasi se explicat, modo in quandam se colligit simplicitatem : ut cum intelligibilitas est a qua cum demittitur se ampliat evolvens quod implicuerat. Res autem universa talis est quod quattuor modis est. Est namque in quandam simplicitatem complicata quæ est ipse Deus[3].

13 Deus nempe est omnia ita tamen quod nullum singulorum. Si enim aliquod singulorum esset, iam non esset rerum universitas. Quam rerum universitatem eum esse Iohannes testatur dicens : *Quod factum est, in ipso vita erat*[4]. Cum enim, quæcumque facta sunt, sint a Deo et econverso sit quasi rerum universitas quæ facta sunt, ea autem essent prius in Deo, et *quicquid in Deo est Deus est*[5], nec fuisse aliquid *in Deo* verum est quod non in æternitate in eo sit, cum hæc, inquam, sint, Deus est rerum universitas

(1) Cf. *Librum hunc;* ed. JANSEN, p. 7* : Qui vero res in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt. Cf. *Asclepius*, 6 ; ed. A. D. NOCK, *Corpus Hermeticum* II (Paris, 1945), p. 303.

(2) Cf. *De Cons. phil.* V, 4 prosa ; ed. PEIPER, p. 134.

(3) QS fol. 18 : Est equidem universitas rerum in theologia, est in mathematica, est in physica... Rerum universitas subiecta est theologiae ut est in simplicitate. Est enim rerum universitas *complicata in quadam simplicitate quae* simplicitas complicans in se rerum universitatem *est Deus*. (fol. 19) Est tamen universitas rerum quattuor modis. Et una et eadem. Universitas est in Absoluta Necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quattuor modi existendi universitatis omnium rerum. (fol. 20) : Nam (ut dictum est) quattuor modi sunt universitatis : Aeterna simplicitas quae vocatur « Absoluta Necessitas » ; et explicatio illius simplicitatis quae vocatur « necessitas complexionis » ; materia primordialis quae vocatur « possibilitas absoluta » ; et actus cum possibilitate qui vocatur « possibilitas determinata ».

(4) *John* i, 4.

(5) QS fol. 29 : Quicquid enim in ipso est, est ipse. *In Titulo* (*PL* 95, 397C) : Hoc enim dicit Augustinus : Quicquid est in Deo, est Deus. Concerning this controversial axiom see *The case of Gilbert de la Porrée*, *Med. Studies* XIII (1951), 14, note 24.

sed sic scilicet ut nullo ibi fine res terminentur, quod est : in quandam simplicitatem complicata[1].

14 Ipse igitur est *unitas* sine varietate discretionis omnia in se uniens. Omnia enim unita sunt in esse atque entiam. Quod sic omnia trahit in se, ut in eo quod sunt naturali intentione tendant ad Deum. Ipse autem nulli nititur nec ab ullo ducitur sed, in immutabilitatis suæ æternitate perseverans, solus est quod est. Nam et sic docuit Moyses Israelitas a quo ad ipsos mitteretur dicens : *Qui est, mittit me ad vos*[2]. Hoc est dicere : *Qui est* id quod est esse, *mittit me ad vos.* Et alibi hoc ipse de se testatur dicens : *Ego sum qui sum*[3]. Ac si diceret : Ecce ego cui non est aliud esse quam esse idipsum quod est esse.

15 Cum ergo ipse vinculum in esse sit conservans quæ sunt, nulli obnoxius fortitudini, de quo quicquid verum est esse ut est necesse est, recte *Necessitas Absoluta* dicitur quæ idem quod forma formarum est et quod unitas et quod æternitas[4]. Ipse enim Deus forma non immateriata nec quæ possit immateriari est et substantia pluralitatis atque complicatio, sicut est substantia et complicatio successionis temporum[5]. Ex eo enim

(1) QS fol. 18 : Deus est unitas complicans in se rerum universitatem in simplicitate quadam. Cuius complicationis explicatio est omnia quae fuerunt, quae erunt et quae sunt (fol. 19ᵛ) : Absoluta enim Necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate (fol. 29) : Quippe ipse Deus (est) complicatio rerum omnium in simplicitate cui nihil deest.

(2) *Exod.* iii, 14. QS fol. 24ᵛ : Quod autem esse proprie Deo conveniat, testatur Moyses, peritissimus philosophorum : *Qui est, misit me*, scilicet Deus cui convenit vere esse.

(3) *Exod.* iii, 14.

(4) QS fol. 19 : Trinitas est unitas : unitas scilicet complicans in se omnium rerum universitatem in simplicitate quae ab antiquis vocatur « Absoluta Necessitas »... Unde dicimus quod rerum universitas est corporum vel spirituum. Et ea quidem universitas est in Necessitate Absoluta, in simplicitate et unione quadam omnium rerum quae Deus est. (fol. 19ᵛ) : Considerat enim theologia Necessitatem quae unitas est et simplicitas. (fol. 20) : Nam (ut dictum est) quattuor modi sunt universitatis : Aeterna simplicitas quae vocatur « Absoluta Necessitas »... Concerning the term *Forma formarum* see fol. 25 : Et haec descriptio est verae Formae et quae est Forma formarum, scilicet divinitas. (fol. 25ᵛ) : Dicitur autem prima Forma, quae est divinitas, « Forma formarum » quia est generativa formarum (fol. 26ᵛ) : Quia, inquam, divinitas generativa est formarum, « prima Forma et Forma formarum » dicitur (fol. 24ᵛ) : VERE FORMA, etc., scilicet Forma formarum et aequalitas existendi omnium rerum.

(5) QS fol. 22ᵛ : Ipse(Deus)enim est ipsa immutabilitas et complicatio omnium rerum (fol. 23) : Deus enim numquam potest immateriari quia numquam immutabilis potest mutari. Quod autem potest mutari, potest immateriari. Quare immutabilitas non potest immateriari (fol. 26ᵛ) : Quod autem divinitas immateriari non possit, levissimum (est) probare.

quod forma est, facit de non-entibus entia : ducens ad esse ea quæ non sunt[1].

16 Ex forma enim esse. Est enim esse ex unitatis participatione. Tamdiu enim est quod est, quotiens unum est[2] et uno modo se habet. Sed cum pluribus modis scinditur, ut non sit unum, interit et non est. Ex pluralitate enim mors et interitus et ex discretione atque divisione. Nam haec ex mutabilitate proveniunt quae importat mortem[3].

17 Hæc vero est *possibilitas* sola quæ omnia in se complicat. Est enim possibilitate universitas absoluta. Ea enim, quæ complicata sunt in simplicitate divinæ mentis, possibile fuit duci ad actum et possibilia sunt. In eo ergo, quod rerum universitas tum in hoc consistit quod flecti in hanc partem tum in hoc ut in contrariam possit relabi partem, est *possibilitas absoluta*. Libera enim est et in hoc et in illud.

18 Quare ipsa est *materia primordialis* quam alii hylem, alii silvam, alii chaos, alii infernum, quidam aptitudinem atque carentiam dixerunt. Quæ a Deo creata est[4]. Præcedit enim unitas pluralitatem et creat per sui multiplicationem. Simplicitas multiplicitatem præcedit et creat. Sic et Forma sine materia materiam creat quam præcessit[5].

19 Ex his ergo male dixisse convincuntur qui formas dividunt et scindunt : ut humanitatem in plures humanitates[6]. Nam ex forma (ut dictum est) esse ; ex divisione vero et discrepatione mors atque interitus[7].

(1) QS fol. 27 : Sed prima Forma, quae est divinitas, sic est esse quod ex ea est esse omnium rerum.

(2) Cf. DOMINICUS GUNDISALVI, *De Unitate;* ed. P. CORRENS, *Beiträge* I 1891), 3 : Non solum autem unitate (res) una est, sed etiam tamdiu est, quicquid est id quod est, quamdiu in se unitas est. Unde est illud : Quicquid est, ideo est, quia unum est... Omne enim esse ex forma est. BOETHIUS, *De Cons. phil.* III, 11 prosa ; ed. PEIPER, p. 78 : Nostine igitur, inquit, omne quod est tamdiu manere atque subsistere quamdiu sit unum sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destiterit?

(3) BOETHIUS, *ibidem:* Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, cum vero unum esse desinit perire.

(4) QS fol. 19v : Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a physicis « primordialis materia » sive « chaos ». (fol. 20) : Materia primordialis quae vocatur « possibilitas absoluta ». (fol. 25) : Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant « primordialem materiam ».

(5) QS fol. 22v : Unde patet error eorum qui dixerunt quod materia coaeterna esset Deo. Ipsa enim a Deo descendit et Deus eam creavit i. e. eius causa et principium est.

(6) QS fol. 29 : Hic item cavendum est a veneno quorundam qui divisionem dant formis, cum earum sit unio, non divisio, dicentes plures humanitates esse et unumquemque hominem habere propriam humanitatem, et esse plures humanitates in se et abstractas esse unam per indifferentiam.

(7) QS fol. 24v : Unde errant illi qui ponunt pluralitatem in formis dicentes plures esse humanitates. Formae enim uniunt, non dividunt. Ex hoc enim est unusquisque

Contraria ergo coniungunt[1] quæ se pati minime possunt. Hinc est igitur quod male agunt.

20 Hæc igitur universitas, quam in quandam simplicitatem in se complicavit Absoluta Necessitas, explicatur in formarum atque imaginum veritates quas *ideas* dicimus[2]. Easque disponit ordine quodam in seriem causarum quam sic esse necesse est. Nam res eam sequuntur cum eius alicui se subiecit causæ.

21 Hæc vero *determinata* dicitur *necessitas* vel *necessitas complexionis* eo quod, cum aliquam eius materiam incurrimus, causarum reliquarum seriatam connexionem vitare non possumus. Quam alii legem naturalem, alii naturam, alii mundi animam, alii iustitiam naturalem, alii *heimarmenem* nuncupaverunt[3]. At vero alii eam dixere fatum, alii Parcas, alii intelligentiam Dei[4]. Quod si nullam eius causam attigerimus, ei causarum connexioni minime subiacemus. Et ideo determinata vel ordinis[5] dicitur necessitas hæc.

homo quod unione hominum participat, ex hoc unumquodque animal quod unione animalium participat quae est forma uniens omnia animalia. Et humanitas similiter omnes homines unit. Unde iniuriosi illi qui in talibus divisionem ponunt. In eis enim unio est, non divisio. Ubi vero unio, non est nec esse potest divisio.

(1) *Subaudi:* illi qui formas dividunt.

(2) QS fol. 25v : Formae vero (eorum ?), quorum forma est prima Forma, sunt naturae rerum, ut sunt per se, scilicet ideae, quae habent esse ex prima Forma (quae est ipsa divinitas) et materia i. e. possibilitate... Unde divinitas nihil aliud est quam ipsa mens divina quae est generativa idearum. Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa veniunt in possibilitatem sic quod habent esse ex ipsa prima Forma et materia i. e. possibilitate i. e. habent per eas esse. Nam sine materia non possunt esse nec a Deo fieri nisi circa materiam .(fol. 27) : Naturas rerum i. e. ideas quae habent esse per primam Formam... Naturae rerum, scilicet ideae...

(3) Clarenbaldus, *De Hebdomadibus;* ed. Haring, p. 10 : In Necessitate enim Absoluta ab aeterno omnia in simplicitate quadam complicata constiterunt et in ea omnia erant quod ipsa, ut Johannes Evangelista, summus theologorum, testatur : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Cumque *in ipso vita* esset, descendentia per necessitatem complexionis ad heimarmenen iam se in possibilitate manifeste depromunt ac fato subsunt. QS fol. 19 : Est etiam (universitas rerum) in necessitate complexionis in quodam ordine et progressione, immutabiliter tamen (fol. 19v) : Absoluta enim Necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine qui ordo a physicis « fatum » dicitur. *Ibidem:* Mathematica considerat necessitatem complexionis quae est explicatio simplicitatis (fol. 20) : Aeterna simplicitas quae vocatur « Absoluta Necessitas » ; et explicatio illius simplicitatis quae vocatur « necessitas complexionis ». Cf. Tullio Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo medioevale, Giorn. Critico della Fil. Italiana* (1955), 350.

(4) QS fol. 18v : Explicatio simplicitatis, quae in Deo est, quae explicatio ab antiquis « fatum » dicitur... Fatum vero est explicatio divinae providentiae quod Boethius in libro *De Consolatione* (IV, 6 ; p. 108) testatur. (fol. 19v) : qui ordo a physicis « fatum » dicitur.

(5) Cf. Boethius, *De Cons. phil.* IV, 6 prosa ; ed. Peiper, p. 109 : haec temporalis ordinis explicatio. See also *Asclepius,* 39 ; ed. Nock, p. 350.

22 Quæ *formae* et *ideae* huius necessitatis *immaterialae* — intelligentia enim Dei operante in materiam hoc nuncupata[1] fit — in sui imaginem, veritate sua prætermissa, transeunt terminantes fluxum materiæ. Estque eadem rerum universitas *possibilitas determinata*[2] utpote redacta ad optimos actus *ex coetu intelligentiae*[3] atque materiæ. Appellant vero rerum universitatem in hoc modo, qui est *possibilitas definita*, alii actualia, alii entia atque sensibilia, sicut in eo modo qui est Necessitas Absoluta eandem appellant providentiam et *proto-ennoian*[4].

23 Unde apparet eos mentiri qui dicunt Deum esse de his actualibus unum[5]. Quod autem eadem rerum universitas his tribus modis sit atque comprehendatur, testatur Bo(ethius) in libro *De Consolatione*[6] dicens eadem ad divinam providentiam relata necessaria esse — atque sic sunt Necessitas Absoluta — relata vero ad nos possibilia esse et libera a necessitate[7]. Atque sic sunt possibilitas determinata. Hanc igitur universitatem in his diversis modis considerat philosophia.

24 *Philosophiae* enim PARTES quæ solam profitentur scientiam atque cognitionem, etsi artificio quandoque per ipsas utamur, scilicet SPECULATIVAE PARTES TRES sunt : physica, mathematica, theologia. Reliquæ sunt practicæ i. e. activæ ex quibus artificium provenit, etsi scientes inde simus quandoque[8].

(1) Read *haec nuncupatio* instead of *hoc nuncupata*.

(2) QS fol. 19 : Est (universitas) in possibilitate absoluta, in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata (fol. 19v) possibilitate, possibiliter et actu. (fol. 19v) : Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolutae in actu cum possibilitate... Physica vero considerat determinatam possibilitatem et absolutam (fol. 21v) : Similiter una et eadem universitas (est) et in actu et in simplicitate, et in definita possibilitate et in absoluta possibilitate (fol. 22v) : Ea quae sunt in possibilitate determinata non possunt esse sine materia. Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis.* 266, ed. MULLACH, p. 238 : Necessitatem porro nunc appellat hylen quam nos latini silvam possumus nominare, ex qua est rerum universitas.

(3) PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 21 ; ed. MULLACH, pp. 176 and 238.

(4) Prothoennoian *Ms.* Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 174 ; ed. MULLACH, p. 219 : Deinde a Providentia... quam... *pronoian* Graeci vocant.

(5) Cf. *Librum hunc;* ed. JANSEN, p. 10*.

(6) Cf. *De Consol. phil.* IV, 6 ; ed. PEIPER, p. 110.

(7) QS fol. 24 : Et nota, si universitas rerum non esset individua (*read:* in divina) providentia in Necessitate Absoluta et item in possibilitate determinata in actu, non vale(re)t quod Boethius dicit in libro *De Consolatione* ubi dicit quod omnes res, ut sunt in providentia, immutabiles sunt. In se vero eaedem res omnes mutabiles, ut scilicet actu sunt. Unde patet quod Boethius ibi voluit quod rerum universitas (sit) in divina providentia immutabiliter, et eadem universitas actu cum possibilitate mutabiliter. In se enim dicuntur res esse ut actu sunt.

(8) QS fol. 21 : Speculativa dicitur quae ducit ad scientiam, non ad operationem. Nam philosophia alia est speculativa quae ducit ad scientiam, alia practica i. e. activa quae ad actionem vel ad operationem, ad operandum scilicet. Et illa quidem quae dat scientiam potest dare operationem. Et quae dat operationem potest dare scientiam. Sed neque quae dat scientiam, intendit dare operationem. Nec quae dat operationem,

25 *Physica* itaque quæ est de naturis rerum, quas appello *imagines*, possibilitatem utramque considerat[1]. Quæ ars et scientia dicitur esse IN MOTU et INABSTRACTA eo quod ut rerum naturæ motum atque mutabilitatem patiuntur in corpore ita ab ea comprehendantur : nec abstrahuntur ut ipsa CONSIDERAT eas[2]. Vel esse suum debent corpori, etsi abstrahantur. Nec possent existere præter corpus.

26 *Mathematica* vero necessitatem complexionis considerat. Sed quoniam ea, quæ in necessitate sunt, ex corporibus habent quod aliquos habeant terminos, unde nec possent existere præter corpus, ideo SINE MOTU dicuntur. Namque nullum motum mutabilitatis suscipiunt ex corporibus, prout ea conspicit mathematica[3]. INABSTRACTA vero ideo dicuntur quia non possunt abstrahi, ut subsistant præter corpora[4].

27 *Theologia* porro contemplatur Necessitatem Absolutam quæ, quoniam mutabilitati non subiacens, longe a corporibus seu a materia esse suum removit SINE MOTU et ABSTRACTA dicitur[5]. Sed in Necessitate Absoluta ea animæ potentia utimur quæ est intelligibilitas ; in necessi-

intendit dare scientiam. Quod autem ars det scientiam quandoque et non operationem, patet ex hoc quod multi sciunt omnes rationes cantandi et non habent operationem, quia nesciunt cantare. Et hoc nescire privat actum, non scientiam.

(1) QS fol. 21 : Formae autem immateriatae, quas physica comprehendit, sunt imagines rerum. Ubi enim forma est immateriata, numquam potest esse veritas (fol. 21v) : In materia enim numquam potest esse veritas... NATURALIS itaque physica dicitur eo quod naturas i. e. formas immateriatas considerat (fol. 23) : Physica considerat formam cum materia i. e. materiam informatam quae imago est (fol. 25v) : Imago enim est forma immateriata .(fol 26v) : Imago enim a philosophis vocatur « forma immateriata ».

(2) QS fol. 21v : IN MOTU vero dicitur esse propter mutabilitatem materiae cum qua formas rerum CONSIDERAT. Motum enim appellat mutabilitatem.

(3) QS fol. 19v : Mathematica considerat necessitatem complexionis quae est explicatio simplicitatis. Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat (fol. 22) : Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum, verum triangulum et cetera in hunc modum. Unde SINE MOTU dicitur quia res abstracte et immutabiliter considerat.

(4) QS fol. 22 : INABSTRACTA vero dicitur mathematica eo quod formas considerat quae non possunt esse sine materia... Intelligi quidem possunt sine materia, sed esse non possunt. Unde dicimus et verum est quod mathematica comitatur materiam : et necessitas complexionis, quam mathematica considerat, materiam (comitatur), quoniam ea, quae sunt in necessitate complexionis et quae mathematica considerat, non possunt esse sine materia.

(5) QS fol. 19v : Considerat enim theologia Necessitatem quae unitas est et simplicitas (fol. 22v) : THEOLOGIA vero SINE MOTU... i. e. sine mutabilitate quia considerat divinam simplicitatem, aeternitatem, quae est SINE MOTU i. e. sine mutabilitate... ABSTRACTA vero dicitur theologia (eo) quod id quod considerat per se potest esse sine materia. Id enim quod ipsa considerat est Deus sine quo nec materia nec aliud esse potest.

tate vero complexionis eâ quæ est intelligentiæ species indignior, quæ dicitur disciplina[1]; in possibilitate vero utraque, ratione[2].

28 IGITUR IN NATURALIBUS RATIONABILITER, IN MATHEMATICIS DISCIPLINALITER, IN theologicis VERSARI oportet intelligibiliter[3]. Ibi opinione uti debemus atque imaginatione, ubi dicimus utendum esse ratione quæ a « reor, reris » dicitur, non a « rato »[4]. Hic vero *in theologicis* FORMAM QUAE VERE FORMA EST et non IMAGO formæ, utpote quæ materiæ obnoxia non est, sed ESSE EST, conferens omne esse eis quæ participatione entiæ sunt, *in theologicis*, inquam, hanc formarum formam — ad ipsam aspirando, quantum potest — humanitas contemplari debet.

29 Quomodo vero illud quod dicit OMNE NAMQUE ESSE EX FORMA EST intelligi debeat, ex superioribus satis dinosci potest[5]. Ideoque sequentia investigemus, hoc tamen prius inspecto, quomodo cum dixit QUAE VERE FORMA EST consequenter subiunxit eius expositionem dicens NEQUE IMAGO EST ET QUAE ESSE EST ET EX QUA ESSE EST. Dicimus itaque illius formae, quae Deus est, illud esse descriptionem quod subiunctum est[6]. Forma enim formarum est, quod NEQUE IMAGO EST ET QUAE ESSE IPSUM EST ET EX QUA ESSE EST.

30 Quod quomodo sit, videamus. Diximus igitur superius quod forma immateriata non est forma sed imago. Non enim in se veritatem habet sed ex fluxu materiae variatur. Ideoque a philosophis *eidos* non idea nominatur[7]. Cum enim duo sint, *actus* et *possibilitas*, alterum omni modo mutabile, scilicet *possibilitas*, iuxta Augustinum dicentem quod hyle materia primordialis est, receptaculum omnium formarum et transitus de una in aliam — quare est mutabilitas[8] — alterum vero quod est, scilicet

(1) QS fol. 23 : Et illa quidem vis animae qua (fol. 23v) utimur ad comprehendendum rerum veritatem, ad quod disciplinis mathematicis instruimur, illa, inquam, vis animae « disciplina » vocatur.

(2) QS fol. 23v : In physica (utendum est) ratione, sensu et imaginatione quae circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt.

(3) Boethius : in divinis intellectualiter versari oportebit.

(4) QS fol. 23 : In physica autem imago tantum, non veritas, scilicet forma immateriata consideratur. Unde ibi utendum est ratione i. e. opinione. Ratio enim imaginem rerum, non veritatem comprehendit. Dicitur autem ratio pro opinione a « reor, reris » quod est opinari.

(5) See nos 16 ff.

(6) QS fol. 25 : Dicit enim auctor quod Deus est Forma quae non est imago et quae est esse et ex qua est esse omnium rerum. Et haec descriptio est verae Formae.

(7) The spelling is *ydos* and *ydea* The distinction is not contained in QS. According to Tullio GREGORY, Note et testi, p. 382, it goes back to Seneca, *Ep*. LVIII, 20.

(8) AUGUSTINE, *Confess*. XII, 6, 6 ; *PL*. 32, 828 : Transitum de forma in formam. The term *receptaculum* is derived either from *Asclepius* (ed. NOCK, *Corp. Herm.* II, 315) or from Plato's *Timaeus* (Chalc. interpr.), 22 ; ed. MULLACH, p. 177. Augustine uses the word *mutabilitas* in *Confess*. XII, 6, 6 ; *PL* 32, 828. See also JOHN THE SCOT, *De Divis. naturae* I, 57 ; *PL* 122, 500C.

actus. Quod enim transit de una in aliam formam, id nondum est. Quare in sola possibilitate est possibilitas, non et actu[1].

31 *Actus* enim possibilitatis perfectio, perfectio vero omnis ex forma est. Actus igitur forma. Sic itaque idem est actus et forma, entia atque unitas, summum bonum et summa beatitudo[2]. Sed tot nomina Deo, scilicet Necessitati Absolutae, indita sunt eo quod Deus significari non potest nec intelligi, ut saltem tot inculcatione nominum, comprehenso quid ipse non sit potius quam quid sit, eum ignorando, sicut Trismegistus[3] comprobat, sciremus.

32 Si quis vero consideret quomodo mens naturaliter genitiva sit et conceptiva formarum atque idearum, intelliget quomodo forma Deus sit. Deus itaque concepit *formas* omnium rerum, antequam copularentur materiae, sed tamen praeiacente materia. Haec autem cum mutabilitas ab immutabilitate creata sit, non praecessit eam tempore immutabilitas. Praeiacet ergo illi conceptioni *formarum*[4]. Quod enim *formas* et *formarum* dicimus, iam provenit ex mutabilitate materiae. Nam fluxus materiae facit hoc quod discretio atque pluralitas inter formas locutione innuitur[5].

33 Haec porro forma intellectuum[6] quas concipit forma est. Format enim ideas, eas concipiendo atque esse circa materiam eis tribuendo. Atque ideo est forma formarum quia, cum praeiaceret possibile solum, circa ipsum possibile concipiendo formas, actus quandam perfectionem generavit cuius, quoniam ei esse dedit, forma est[7].

(1) QS fol. 25 : Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant « primordialem materiam »... Possibilitas vero (est) mutabilitas, scilicet talis aptitudo et potestas transeundi de uno statu ad alium, etiam de non-esse ad esse. Concerning the novel term *aptitudo* see the interesting digression in R. W. HUNT, *Studies on Priscian*, *Med. and Ren. Studies* II (1950) 26 ff.

(2) QS fol. 25 : Actus vero est immutabilitas et perfectio essendi quae a philosophis vocatur « Absoluta Necessitas ».

(3) Trimegistrus *Ms.* Cf. *Asclepius*, 20 ; ed. NOCK, *Corp. Herm.* II, 321. QS fol. 37v : Quod autem nullum vocabulum Deum possit significare, testatur Mercurius in libro qui inscribitur *Trimegistus* dicens quod, si Deus haberet nomen, significaret omnia quae alia vocabula significant... Unde Trimegistus dicit quod aut nullum nomen Deus habebit aut, si nomen habuerit, illud erit omne nomen.

(4) QS fol. 25 : Ab immutabilitate descendit mutabilitas (fol. 25v) : Mens etenim divina generat et concipit intra se formas i. e. naturas rerum quae a philosophis vocantur « ideae » ... Est igitur mens divina generativa formarum circa ipsam materiam. Quae formae i. e. naturae rerum, advenientes sive copulatae materiae, faciunt ista omnia actualia esse.

(5) QS fol. 28 : Nam ex materia divisio, diversitas multiplicitasque in rebus provenit. (fol. 30) « Formis » dixit pluraliter, quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria quae omnia sunt unum exemplar in mente divina.

(6) *Read:* formarum. QS fol. 25v : Dicitur autem prima Forma, quae est divinitas, « Forma formarum » quia est generativa formarum.

(7) QS fol. 26 : Sed illae formae, quas mens divina generat circa materiam, naturae sunt et ideae rerum quae, copulatae materiae, faciunt ista (fol. 26v) actualia. Et hac

34 Quod similiter in hominis anima videri potest. Animus enim concipit formam et compositionem alicuius artificii formans id quod in mente est, antequam conectat materiae, sed circa materiam. Non enim posset aliquam gignere exemplarem speciem, si omnino nihil esset materia. Unde est quod animus est forma artificialium specierum. Estque inter animum et materiam sola artificialis species quae possibile sistens per sui adiunctionem ipsum in artificium convertit[1].

35 Ita Forma, quae Deus est, cum formet ideas, perfectionem actus conferens eis, unit eas materiae eas cogendo immateriari. Quae tunc nec satis recte « formae » dici possunt, cum imagines sint veritatis formarum[2]. Inde est quod Plato in *Parmenide* ait quod omnes formae, in eo quod sunt forma et sine discretione, sunt Forma formarum. Nec sunt plures formae sed una forma quae, quia mutabilitati adiuncta non est, immateriari non potest[3]. Imago ergo esse non potest. Ideoque merito dictum est NEQUE IMAGO EST. Sed quia formae veritatem sui retinent, quae non patitur eas esse imagines, ideo addi amplius oportuit. Addidit igitur ET QUAE EST IPSUM ESSE[4].

36 Ipsa enim est perfectio actus. Possibilitatem enim determinat et ad actum ducit in causarum quandam seriem, concipiendo ideas, et in actualia haec, conectendo ipsas materiae[5]. Haec autem quoniam formis

de causa, quia scilicet divinitas generativa est formarum i. e. idearum circa materiam, ex quibus materiae copulatis ista actualia fiunt... quia, inquam, divinitas generativa est formarum, « prima Forma et Forma formarum » dicitur.

(1) QS fol. 25v : Est, inquam, mens divina generativa formarum quae sunt ideae sicut humana mens generativa est formarum artificialium. Homo enim artifex praecogitat et velut generat formam domus vel cuiuslibet alterius rei mente, antequam ipsam actu componat... (fol. 26) : Sicut mens humana, quando generat et concipit intra se formas, nihil debet materiae circa quam generat, formas concipiendo intra se, ita mens divina, cum formas generat intra se et circa materiam, nihil debet materiae, Sed velut artificialis forma, quam mens humana generat, materiae debet — non enim posset esse nec etiam excogitari nisi circa materiam — similiter formae, quarum generativa est mens, debent materiae, scilicet obnoxiae sunt, licet ipsa mens nihil ei debeat. Debent, inquam, materiae quia nec esse nec excogitari possent nisi circa materiam.

(2) QS fol. 30 : Nam formae, quae sunt in materia, non dicuntur proprie « formae » sed abusive i. e. improprie, cum non sint formae sed verarum formarum imagines.

(3) QS fol. 30 : FORMIS dixit pluraliter quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria, quae omnia sunt unum exemplar in mente divina, secundum quod Plato dicit in *Parmenide*, Chalcidio testante, quod unum est exemplar omnium rerum, et (non) plura exemplaria, in quo nulla diversitas, nulla ex diversitate contrarietas, sicut in Platone dicitur. (fol. 15) Sed dicimus quod non est contrarium quia et exemplar fuit compositionis omnium, sicut in Platone dicitur. Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 270 ; ed. MULLACH, p. 239.

(4) QS fol. 25 : QUAE scilicet IPSUM ESSE EST, causa scilicet et origo essendi omnium rerum.

(5) QS fol. 26 : Sed illae formae, quas mens divina generat circa materiam, naturae sunt et ideae rerum quae, copulatae materiae, faciunt ista actualia.

et imaginibus non repugnat, in eo quod quodammodo sistunt materiam, ut ipsum possibile sit homo secundum hominis formam, humanitatem scilicet, hac ratione addit ET EX QUA ESSE EST. Nam et imago humanitas, quod confert esse hominem et quod humanitati esse convenit, ex prima forma provenit quae est Deus[1]. Recte igitur formam quid appellet aperuit dicens quia NEQUE IMAGO EST sed EST IPSUM ESSE sic, ut esse ex ea proveniat.

37 Quicquid enim est, nisi sit IPSUM ESSE i.e. nisi sit ipsa entia, scilicet nisi sit id quod est i.e. nisi sit id ex quo esse habet, ipsum participatione entiae est[2]. *Ens* enim omne participatione entis[3] dicitur ante cuius participationem nihil erat nisi possibile esse : Quod, cum participat entia et unitate, prima participat forma. Atque ideo nulli esse convenit nisi composito ex materia et forma vel quasi ex materia et forma constanti[4].

38 Unde dicimus quod materiae non convenit sed *inter nullam et aliquam substantiam* posita est[5]. Formis vero ideo convenit[6] quia inter

(1) QS fol. 26v : Et quod aliae formae, quae scilicet admiscentur materiae, sunt esse ipsarum rerum sicut humanitas (fol. 27) esse est hominis, corporeitas esse est corporis, idcirco subiungit ad remotionem talium ET EX QUA EST ESSE. Licet enim aliae formae rerum sint esse ipsarum, tamen non ab eis est esse rerum sed aliunde. Sed prima Forma, quae est divinitas, sic est esse quod ex ea est esse omnium rerum. Et hoc est quod dicit : ET EX QUA EST ESSE.

(2) QS fol. 27 : Bene dico EX QUA EST ESSE qui a omne esse ex forma est. Quod ita debet intelligi ut ESSE referatur *ad actualia* quae habent esse per participationem formarum quae immateriari possunt i. e. immisceri materiae, et *ad naturas* rerum i. e. ideas quae habent esse per primam Formam, scilicet esse.

(3) *Read:* entiae.

(4) QS fol. 27 : Ens enim habet esse ex materia et forma : non quod in omni ente coniungantur materia et forma essentialiter ad construendas naturas, sed ipsae naturae numquam possunt esse sine illis, sicut dictum fuit superius. This is a reference to QS fol, 26 : Ens enim est tantum quod est ex materia et forma. Materiae enim non convenit esse sed subesse. Formae non convenit esse sed praeesse. Enti vero convenit esse. Ens enim est quod accepta forma subsistit i. e. quod constat ex materia et forma. Unde dicimus et verum est quod, materia i. e. possibilitate ablata, nihil omnino possibile est esse praeter primam Formam quae ad esse suum materia i. e. possibilitate non indiget. Accordingly, God is not *ens*, as is clearly stated in QS fol. 41 : Ipse (Deus) enim non est ens sed est ipsa essentia vel entitas omnium rerum... Unde cum Deus non sit ens — non enim est aliquod de entibus — nec intellectu comprehendi nec vocabulo significari potest (fol. 42v) : Praedicata de Deo vocabula velut ens significant, non quia tamen ipse ens sit — ens enim est quod suscepta forma essendi subsistit, scilicet quod forma participat — sed Deus nullo participat quoniam ex se est quicquid est. Unde non est ens sed entitas a quo fluunt omnia entia... Deus nullum ens est sed est entitas omnium rerum.

(5) *Read:* Unde dicimus quod materiae *non* convenit esse... Cf. QS fol. 26 : Materiae enim non convenit esse sed subesse. See also fol. 22v : Materia vero est mutabilitas. Ipsa tamen inter aliquid et nihil est, sicut in Platone dicitur. PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 24 ; ed. MULLACH, p. 179.

(6) *Read:* Formis vero ideo *non* convenit esse... Cf. QS fol. 26 : Formae non convenit esse sed praeesse.

illam, quae sola vera Forma est, et materiam ex proprietate materiae et formae quasi constantes sunt positae mediae. Ad proprietatem enim verae Formae sistunt materiam et *esse hoc* vel *illud* conferunt. Sed ad proprietatem materiae accidentibus subiacent et entiae[1] participant. Hinc *esse* dicimus animam quia accidentibus subiacet et forma est artificialium specierum.

39 Unde artificialia secundum formam, quae est inter animum et ipsum possibile, sunt id quod est verum ea esse : ut STATUA DICITUR aes i.e. aes dicitur statua NON SECUNDUM AES QUOD EST MATERIA SED SECUNDUM FORMAM statuae iuxta quam et ex qua esse provenit in materiam, scilicet in aes. Antequam enim aes esset statua, possibile erat tantum esse vel non esse statuam et effigiatum animal[2].

40 Similiter haec TERRA vel hoc terreum non est aes secundum materiam quae est terra sed secundum formam aeris. Ita et secundum hylem quod graece dicitur *katha thoy ylen*[3] non est terra ipsum possibile sed potius iuxta formas terrae, scilicet iuxta GRAVITATEM et SICCITATEM.

41 Sed cum dicit NON dicitur HOC VEL HOC[4], innuit quemadmodum formam unitam rei ab aeterno verum est ita nomen eidem verum est esse unitum. Res enim nonnisi et per formam et per nomen est[5]. Unde Priscianus in *Constructionibus* sic exponit : Uni eorum quae sunt i.e. sub vocabulo cadunt[6]. Ad hunc modum dicit Moyses : *Appellavitque lucem diem et tenebras noctem*[7]. Non dixit : appellabilem fecit nec esse sed *appellavit.*

(1) *Read:* entia *(ablative).*

(2) QS fol. 27ᵛ : Similiter aes non dicitur aes secundum terram, scilicet secundum materiam, sed secundum formam... Nota quod non dicit « est » sed DICITUR, cum tamen secundum sententiam litterae debet dicere secundum formam *est* quoniam esse est ex forma, ut superius dictum est.

(3) The scribe wrote some sort of Greek characters. QS fol. 28 : Graecum *apotoy ylen* i. e. non secundum ylen i. e. informem materiam : ile (hyle) enim est materia informis, scilicet absoluta possibilitas.

(4) The sentence seems to be corrupt. The transition to an exposition of similar thoughts in QS fol. 27ᵛ reads as follows : Sed sciendum quod valde subtiliter est dictum DICITUR, et non « est ». Forma enim et vocabulum comitantur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res forma(m) habet, et nomen habet.

(5) QS fol. 27ᵛ : Vocabula namque unita sunt in mente divina ab aeterno ante etiam impositionem ab hominibus factam. Postea homo imposuit ea rebus quibus unita erant in mente divina. Imposuit autem instinctu sancti Spiritus, ut nobis videtur. Unde dicitur quod sapientissimus fuit ille qui vocabula rebus imposuit. Hanc autem unionem notat Moyses, peritissimus philosophorum, in *Genesi* ubi dicit : *Appellavitque lucem diem et tenebras noctem et congregationem aquarum maria.*

(6) This alleged and corrupt quotation is close to Priscian. *Inst.* XVII, vii, 46 ; ed. M. HERTZ II (Leipzig, 1860), p. 136 : vel hominum vel *eorum quae sunt i. e.* quae *cadunt sub* homine.

(7) *Gen.* i, 5. See note 5. Cf. JOHN THE SCOT, *De Divis. naturae* I, 58 ; *P. L.*, 122, 501 C : Non enim umbra nihil est sed aliquid. Alioquin non diceret Scriptura : *Et vocavit lucem diem et tenebras noctem.* Deus namque non nominat nisi quod ex ipso est.

Ac si diceret : Sic univit nomina rebus quod propter nomen sunt ipsae res. Ex appellatione enim Dei res est. Falleretur enim alioquin Dei providentia.

42 Hanc etiam unitionem testatur Bo(ethius) dicens : Omnis res dicitur id quod placuit ei qui prius nomina rebus imposuit[1]. Unde divini expositores[2] affirmant Adam per Spiritum sanctum imposuisse ea rebus. Sic enim nec aliter primaevam unionem nominum et formarum discernere posset. Iuxta quod Tullius in *Tusculanis* felicissimum et beatissimum illum appellat qui primus nomina rebus imposuit[3]. Nam hoc confirmat Victorinus dicens quod *nomina essentiant res*[4]. Nec est aliquid nisi nomine imposito. Etiam cum dico « aliquid » vel « res », iam nomini rem unio appellatione. Cum ergo poni[5] dicitur, et esse confirmat quod dicitur et causam notat quare. Hanc autem unitionem divini expositores ab aeterno factam fuisse et simul secundum illud *Semel locutus est Deus* et in Verbo confirmatam asserunt[6].

43 Recte ergo dicitur quod nihil est secundum materiam, quia nihil dicitur secundum ipsam aliquid sed secundum propriam formam. Inde est quod, quia primaeva forma immateriatur[7] nec aliquid est in ipsa quod non sit ipsa, ideo de nullo verum est quod sit ipsa, secundum quid non

(1) QS fol. 27v : Ens enim est quod unaquaeque res dicitur : id quod placuit ei qui primo nomina rebus imposuit. Cf. Boethius, *In Cat. Arist.* I ; *P. L*, 64, 159 A.

(2) Cf. Augustine, *De Gen. ad litt.* IX, 12, 20 ; *P. L.* 34, 400. QS fol. 28 : Unde et divina sapientia « Verbum » dicitur eo quod iuxta eam i. e. iuxta divinam sapientiam vocabula rebus unita sunt ab aeterno, quae postea homo singulis rebus imposuit instinctu sancti Spiritus.

(3) Cf. *Tusc. disp.* III, 5, 10. The direct source appears to be F. L. Victorinus, *Expl. in Rhetoricam M. T. Ciceronis* I, 24 ; ed. C. Halm, *Rhet. lat. min.* (Leipzig, 1863), p. 214 : Unde multi illum sapientissimum ac beatissimum esse dixerunt qui rebus nomina imposuit.

(4) QS fol. 27v : Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res forma(m) habet, et nomen habet. Aliter enim esse non posset esse. *Nomina* quippe *essentiant res*. Idcirco enim est homo quia appellatur « homo ». Idcirco est animal quia appellatur « animal ». Et ita de ceteris. Nam si non appellatur « homo » vel « animal », nec est homo nec animal. Unde patet quod *nomina res essentiant*. The Victorinus, mentioned above, may be the grammarian F. L. Victorinus who states (*ibid.*, p. 182) : Nomen enim rei est, res vero numquam sine nomine est. See also Marius Victorinus, *Adv. Arium* I, 30 ; II, 5 ; *Liber de gen. divina*, 28 ; *P. L.*, 8, 1063AB ; 1093A ; 1033C.

(5) *Read:* imponi.

(6) *Ps.* lxi, 12 and xxxii, 6.

(7) Since the *primaeva forma* designates God, the reading should be : *non immateriatur*. Cf. QS fol. 23 : Deus enim numquam potest immateriari... Sed Deus est immutabilitas. Quare non potest mutari, quare non potest immateriari. Nam si posset immateriari, posset et mutari (fol. 26v) : Quod autem divinitas immateriari non possit, levissimum(est)probare. Divinitas enim immutabilis est. Unde non est immateriabilis... quare non potest immateriari (fol. 28) : Divina substantia, quae est ipsa divinitas, Forma est sine materia (fol. 29v) : Divinitas... non potest immateriari quoniam non potest mutari.

sit ipsa. Si igitur unitas est Deus, ipsa est idipsum unitas. Et si est iustus, ipsa est iustitia idem. Ipse enim est solus ID QUOD EST. Hoc est : ipse est ex se, scilicet nec se nec alio sibi conferente[1].

44 Hic[2] vitanda est quorundam modernorum haeresis prava quae tota subversionis fidei plena est. Dicunt enim quod quia nihil extrinsecus accidit vel recedit intrinsecus non posse dici « dii » sub plurali numero. Dicitur tamen « Deus » et est a divinitate Filius ipse Deus, Pater ipse, ipse Spiritus sanctus. Sentitque eorum cor venenatum ab alia divinitate Patrem esse Deum et Filium Deum et Spiritum sanctum Deum ; sed propter indifferentiam divinitatum, quas corde attendunt, non nisi unum Deum esse. Unde nec Deum volunt concedere divinitatem esse, nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum esse divinitatem[3].

45 Sed si hoc verum esset, aliquid esset prius Deo nec esset Deus ID QUOD EST. Essetque aliquid in Deo non Deus, essentque tria Pater et Filius et Spiritus sanctus. Quod quia promptum probari multis rationibus habetur atque si probaretur, esset futura nimia ipsa digressio, hic praetermittatur. Notandum tamen quod ex magna haeresi profectum est tam nocivum venenum.

46 Dicimus ergo Deum esse ID QUOD EST. Quod aliter verum non esset nisi simplex esset. Si enim compositum esset ex partibus, non esset[4] partium aliqua illarum ex quibus esse haberet. Quare non ex se esset. Ideoque non esset id quod esset eius esse i.e. quod conferret ei esse. Nec quicquid in se esset, esset esse, cum partes non essent esse. Quare non esset VERE UNUM quia esset mutabile. His igitur de causis et cetera, quae Deus non sunt, nec vere sunt nec ID QUOD EST sunt nec vere UNUM eo quod non sunt quicquid in se est quod esse sibi confert[5].

47 Utpote non est ANIMA, non est CORPUS sed est hoc et illud i.e.

(1) QS fol. 28v : Istud sic intelligendum est : EST ID QUOD EST i. e. quicquid est, ex se est i. e. nullo sibi conferente quia nec ipse sibi confert ut Deus sit, nec alius. (fol. 42v) : Deus nullo participat quoniam ex se est, quicquid est (fol. 8) : Deus enim ex se est, quicquid est, nullo alio sibi conferente (fol. 8v) : Ipse (Deus) enim ex se est, quicquid est, et non aliunde, scilicet nullo alio sibi conferente.

(2) Immediately following the first text quoted in the previous note, the author continues (fol. 28v) : Unde verum est dicere « Deus est divinitas, aeternitas, bonitas » et ita in aliis quae de Deo dicuntur. Est autem in hoc loco cavendum a veneno quorundam imperitorum qui dicunt « Deus est a deitate Deus ». Quod omnino haereticum est. A nullo enim Deus. Et nullo participat. Immo esse omnium est. Sed cum dicitur « Deus est a deitate Deus », hoc sonat locutio : Habet esse Deus participatione deitatis. Quod esse non potest. Ipse enim nullo participat.

(3) Cf. *In Titulo; P. L.*, 95, 403D.

(4) QS fol. 28v : Quicquid enim habet partes, non est quod est ex se sed aliunde quia partibus sibi conferentibus esse. (fol. 29) : QUOD NON EST HOC ATQUE HOC i. e. ex. partibus compositum sed EST HOC i. e. simplex velut est divina substantia.

(5) See note 1, *supra*.

corpus cum anima. Quia igitur partem habet (ut dictum est), non est ID QUOD EST. Et hoc est IN PARTEM IGITUR i.e. causa partis[1] NON EST ID QUOD EST. Non tamen si est simplex, et est ID QUOD EST. Sed si illud est, et istud. In spiritu enim humano non esset verum eum esse ID QUOD EST quia simplex esset. Deus itaque quia NON habet ut sit HOC ATQUE HOC quasi diversa sed, quicquid est, idem est eum esse quod ID QUOD ipse EST, ipse, inquam, vere est (ut dictum est) ID QUOD EST quia EST IPSUM ESSE et est ex eo esse.

48 In quo quoniam est rerum universitas, cuius quod est pulchritudinis et fortitudinis extra non inhaeret ei sed nec accidentaliter neque extrinsecus, sed sic ut ipse sit omnis fortitudo, omnis pulchritudo quia hoc est ipse multo pulcherrimus, multo fortissimus quam sint caetera[2]; qui quoniam forma est (ut dictum est) quam immateriari impossibile est, subiectus esse non potest accidentibus ; unde VERE UNUM est IN QUO NUMERUS non est, quia non est materia ex cuius coniunctione accidentia suscipere posset UT HUMANITAS, quae subiecta est accidentibus ex materia quam terminat, hoc sortita est.

49 Inde est quod nec vere forma est quia immateriata est. Sed ea et consimilibus ABUTIMUR vocando eas FORMAS cum potius SINT IMAGINES formarum. Non enim sunt ideae sed *eidos*[3]. His itaque causis NULLA est in Deo DIVERSITAS, nullus NUMERUS quia nec substantiali nec accidentali aliquo DEUS DIFFERT A DEO, cum non nisi unus Deus sit nec sit subiectum nec in subiecto[4].

III

1 Ubi autem nulla differentia, NEC NUMERUS est. Quare ibi TANTUM UNITAS. Quod si «TOTUM EST UNITAS» inveniatur — sic enim quidam codices habent — TOTUM, hoc nomen, diversorum non erit comprehensivum[5]. Ibi

(1) QS fol. 28v : IN PARTE(M) IGITUR i. e. causa partis.

(2) QS fol. 29 : ET EST PULCHERRIMUM FORTISSIMUMQUE etc. Hoc bene dictum est quia pulchritudo eius et fortitudo nullum habet defectum, quippe ipse Deus complicarerum omnium in simplicitate cui nihil deest.

(3) QS fol. 29v : Nam hae formae, quae sunt in materia, non sunt verae formae sed veniunt in materiam ex veris formis quae sunt in mente (divina) et vocantur ideae, ex quarum scilicet coniunctione (fol. 30) cum materia fiunt ista actualia.

(4) QS fol. 30 : DEUS VERO A DEO etc. Deus non differt a Deo nec substantialiter nec accidentaliter.

(5) The Peiper edition reads: Igitur unitas tantum (p. 154). No variant is noted. QS fol. 30 reads : IGITUR etc. Et quia ibi non est pluralitas (fol. 30v) sed indifferentia, IGITUR ibi est UNITAS. Nam indifferentia facit unitatem sicut differentia pluralitatem et divisionem. UNITAS IGITUR TANTUM est etc. Quia in Deo non potest esse pluralitas sive diversitas, IGITUR in eo TANTUM est UNITAS. No reference is made to any variants.

enim NULLA DIVERSITAS. Quare nihil erit aliud TOTUM EST UNITAS quam hoc scilicet : nihil est in eo vel nihil est ipse nisi UNITAS.

2 Cum enim « Deum » de Patre et Filio et Spiritu sancto affirmo, « Deum » ter repeto, nihil adducendo extrinsecus. Cum enim per singulas personas « Deum unum » appellem, non nisi unitatem TERTIO repeto et non circa discreta. Non igitur alium numerum designo nisi eum qui est numeratio[1].

3 Numerorum enim alius est *numeratio*, alius *discretio rerum*[2]. Cum enim omnis numerus sit UNITATUM REPETITIO, duobus modis consideratur. UNITATUM enim REPETITIO tunc fit, quando unitas unitati accrescit per multiplicationem. Multiplicatio vero fit quando consideramus numerum sine re subiecta : ut cum repetimus unitatem non circa aliquid cum dicimus « bis unum est duo, ter unum est tres, quater unum quattuor ». Huiusmodi enim consideratio numeri est absolute quam contemplatur arithmetica[3].

4 Hic ergo numerus, quia nec rem subiectam habet, nedum[4] secundum ipsum aliqua in rebus esset discretio, nihil est aliud quam numeratio. *Cum* vero multiplicatio *fit* per numerum alicuius communis vel rei vel nominis circa res aliquas discretas, quoniam ibi repetitur unitas cui repetitioni subiecta est rerum subiectarum discretio, *cum* hoc, inquam, *fit*, talis

(1) QS fol. 30v : NAM QUOD TERTIO etc. Bene dico quod unitas in Deo tantum est. Nam hoc quod unitas repetitur cum dicitur « Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus », haec repetitio unitatis non facit pluralitatem rerum subiectarum i. e. non habet sibi subiectam diversitatem numerosam. Et hoc est : NAM QUOD TERTIO etc., i. e. trina repetitio unitatis non facit pluralitatem numeri quae sit in rebus numerabilibus eo quod non habet haec repetitio unitatis diversitatem numerosam sibi suppositam.

(2) QS fol. 30v : Est itaque sciendum quod numerus dupliciter consideratur. Dicitur enim numerus *numeratio*, scilicet repetitio unitatis quae fit circa discreta. Et hic (fol. 31) est NUMERUS QUOD NUMERAMUS et qui non habet diversitatem numerosam subiectam. Dicitur item numerus *numeratio*, scilicet repetitio unitatis quae fit multiplicando aliquam communem naturam circa discreta. Et hic est numerus QUI est IN REBUS NUMERABILIBUS, non tantum numerus quo numeramus, scilicet *rerum discretio*, et qui habet diversitatem numerosam subiectam, ex pluralitate scilicet subiectarum rerum.

(3) QS fol. 31 : Est autem, ut ex arithmeticis habetur, triplex consideratio numeri i. e. repetitio unitatis. Una consideratio est numeri in se *absolute et simpliciter*, quae scilicet unitatis repetitio sive multiplicatio in se et simpliciter consideratur abstracte. Et hanc considerationem habent arithmetici : ut est « bis unum vel unitas duo, ter unum sive unitas tria ». Ita consideratur abstracte et simpliciter et absolute unitatis repetitio. Est item alia consideratio... (fol. 32) : Hic intendit dicere ut si dicatur « bis unum duo, ter unum tria » et deinceps, non multiplicando circa discreta aliqua sed absolute considerando. Et hoc est exemplum numeri quo tantum numeramus.

(4) The scribe first wrote *nec dum* which was corrected to *ne dum*.

multiplicatio est numerus qui est discretio rerum : velut cum vel duos vel tres vel quattuor homines numero, aut si « duos lapides » dicam[1].

5 Fit autem praeter hos duos modos numerus, cum nec absolute numerum consideramus (ut prius dictum fuit) nec, si multiplicemus idem commune ipsum repetendo, circa discreta ipsum discernimus sed circa aliqua unitatem repeto quae discreta non sunt : velut cum de linea corporis atque de ipso[2] dicimus « duo entia »[3]. Haec enim unum sunt. Nihil enim differunt. Quare inter ipsa non est discretio.

Cum igitur haec discreta non sint, circa quae REPETITIO UNITATUM facta est per multiplicationem entis, profecto huiusmodi REPETITIO unitatis numerus non est qui sit rerum discretio. Quare haec numeri consideratio et ea quae absolute numerum considerat, sub uno sic coniungantur ut in utraque consideratione numerus sub ea UNITATUM repetitione contineatur quae est numeratio[4].

6 Cum igitur TERTIO DEUS REPETITUR dicendo Deum esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, eadem unitas, quae nonnisi una in Deo est, circa tres personas repetitur. Unde numerus in repetito non est sed circa personas[5] : nec talis qui rerum discretionem faciat sed qui circa personas numerositatem et pluralitatem quandam constituat. Nulla enim rerum subiectio discretarum hic facit numerum. Non enim res discretae hic

(1) QS fol. 31 : Est item tertia consideratio numeri, quae scilicet sit unitatis repetitio, multiplicando aliquam communem naturam circa discreta : ut si dicatur de rebus existentibus « duo homines, tres homines, tres lapides », et cetera in hunc modum. Et secundum hanc ultimam considerationem est numerus QUI est IN REBUS NUMERABILIBUS, scilicet *rerum discretio*.

(2) *Subaudi:* corpore.

(3) QS fol. 31v : Non omnis repetitio unitatis facit numerosam diversitatem rerum numerabilium quia illa etiam repetitio et multiplicatio, quae fit circa quasdam res numerabiles, non facit diversitatem numerosam : velut si dicatur « haec linea et hoc lignum sunt duo existentia », quaedam fit multiplicatio entis circa haec quae non faciunt rerum discretionem. Similiter « haec domus et hic paries sunt duo entia », et haec quoque non faciunt numerosam diversitatem. (fol. 32) : Et primo ponit exemplum numeri QUO NUMERAMUS absolute, scilicet non multiplicando aliquid commune circa discreta.

(4) QS fol. 32 : Non omnis numerus i. e. non omnis unitatis repetitio facit in rebus pluralitatem sed illa tantum quae fit circa discreta... Dupliciter consideratur numerus : unus quo numeramus, scilicet uno modo dicitur *numeratio* extra discreta, quo scilicet non habet diversitatem numerosam sibi subiectam... Alio modo dicitur numerus, scilicet *numeratio*, quae fit circa discreta, cui rerum pluralitas subiecta est.

(5) QS fol. 30v : ILLIC enim i. e. in numero, scilicet trina repetione unitatis circa personas, repetitio unitatum i. e. trina repetitio unitatis facit numerum qualemcumque, scilicet quo numeramus, non discretionem subiectarum rerum (fol. 31v) : ILLIC enim i. e. in numero, unitatum repetitio i. e. trina repetitio unitatis numerum facit, scilicet pluralitatem qualemcumque qualis est in numero quo numeramus.

subiectae sunt. Ipsum tamen hoc[1], personam scilicet, circa personas multiplicamus. Unde quaedam est in personis pluralitas quia quidam numerus : sed sine rerum subiectione.

7 Et hoc est quod dicitur hic : TRES UNITATES, scilicet unitatis trinam repetitionem[2], NON facere PLURALITATEM NUMERI IN EO QUOD IPSAE SUNT[3]. Id est : non fit pluralitas proveniens ex numero iuxta hoc quod hae unitates actu sint in discretis. Hoc est : non fit pluralitas cui sit subiecta rerum discretio. Fit tamen pluralitas quae nonnisi unitatum repetitionem habet. Hic enim non advertimus res, numerum sui discretione facientes, sed potius solum numerum.

8 Si enim illius numeri unitates adverteremus, pluralitatem numeri facerent IN EO QUOD IPSAE essent, scilicet in eo quod res essent, quia in tali numero diversitatem facit et discretionem UNITATUM REPETITIO. Vel : nonnisi numeri pluralitatem faciunt illae TRES UNITATES quia ILLIC i.e. in tali repetitione sola UNITATUM, ex repetitione non fit nisi numerus. Quod est : sine discretione rerum FACIT NUMERUM ut repetitio sola. Nec tantum in eo numero, qui est numeratio, numerum absolute consideramus, verum[4] inter res, quae actu sunt et discerni solent, fit numerus discretione.

9 De his enim REBUS NUMERABILIBUS de arbore atque eius linea sic dicimus quod sint entia duo[5], ut NUMEROSAM DIVERSITATEM MINIME quis attendat, cum non sint discreta. Vel cum attendimus discretarum rerum subiectionem, fit numerus i.e. numerosa diversitas. Sed cum in eisdem rebus non attendimus discretionem rerum numerabilium, NUMEROSAM DIVERSITATEM MINIME FACIT UNITATUM REPETITIO quemadmodum nec hic cum dicitur « tria vel quattuor seu decem generalissima ». Hic tamen fit UNITATUM REPETITIO cum nulla vel sit vel attendatur rerum quae subiectae sunt discretio[6].

(1) Read *nomen* instead of *hoc*. QS fol. 31 : Est item alia consideratio (see n. 3, p. 295) : Consideratur alicuius vocabuli repetitio circa personas deitatis, quae non sunt diversa, vel circa aliqua quae discreta non sunt, inter quae vel in quibus non est rerum numerabilium discretio. Et *huiusmodi* multiplicationes i. e. unitatis *repetitiones* vel quae fiunt absolute et simpliciter vel quae fiunt circa personas deitatis vel circa aliqua quae non sunt discreta, *huiusmodi*, inquam, *repetitiones* non faciunt discretionem rerum, quae non habent sibi subiectam diversitatem i. e. numerositatem... Cum igitur fiat unitatis repetitio circa personas deitatis, multiplicatio fit circa personas solius vocabuli, quae non sunt (fol. 31ᵛ) discreta. Quae multiplicatio nullam facit rerum pluralitatem. Nam multiplicatio vocabuli circa personam, nullam efficit rerum discretionem.

(2) See note 5, p. 296.

(3) QS fol. 30ᵛ : IN EO QUOD IPSAE SUNT i. e. in rebus IPSAE i. e. unitates, scilicet ista repetitio unitatis NON FACIT PLURALITATEM rerum discretione. IN EO QUOD SUNT etc., in rebus sunt pro rebus eo quod esse rerum est.

(4) The text appears to be incomplete.

(5) See note 3, p. 296.

(6) QS fol. 32ᵛ : ETENIM UNUM RES EST. Ecce de numero qui est in re numerabili.

10 Similiter nulla est hic discretio inter Socratem, hominem, animal atque corpus[1]. Haec tamen quattuor significata sunt. Nec inde sunt quattuor quia (ut dictum est) NUMERUS EST alius QUO NUMERAMUS, alius QUI EST IN REBUS NUMERABILIBUS. In rebus quidem numerabilibus « numerum » nihil aliud dicimus quam ipsarum discretionem iuxta quam sunt numerabiles, cum autem numerum QUO NUMERAMUS dicimus « numerationem ». Eo enim non nisi repetitur UNITAS, si subiectarum rerum discretio excipiatur[2].

11 Sit namque generaliter dictum quod nulla numeratio facit rerum discretionem sed, quod numeri est in numeratione, totum unitatis repetitione fit. Ibi enim nihil numeri est nisi unitatis repetitio. Quicquid numeri est in eo, QUI EST IN REBUS, totum illud discretarum rerum subiectio efficit. Recte igitur in numero QUO NUMERAMUS quicquid pluralitatis habet ipse, ex repetitione unitatum dictum est. In alio autem ex eadem[3] nihil.

12 Vel eum numerum QUO NUMERAMUS appellat eum quo discernimus, ut dicunt quidam[4]. Sed male. Illum vero QUI EST IN REBUS iidem appellant unitatis repetitionem. Eum ergo QUO NUMERAMUS dicunt « rerum discretionem », reliquum vero « numerationem ». Ut cum rem subiectam demonstramus dicendo UNUM et significando ipsam unitatem esse in ea re, illius numeri principium, qui in re numerabili est, designavi.

13 Quando vero non rem discretam sed solam unitatem nomino, numeri eius QUO NUMERAMUS principium designo : ut quando numerum sine re dico[5]. Vel quia etiam sine re subiecta UNUM non refugit rei vocabulum, tota haec littera et UNUM cum re et UNUM sine re, scilicet UNITAS, eius numeri QUO NUMERAMUS exemplum dicetur.

14 Duo vero, cum est numerus qui est IN REBUS NUMERABILIBUS UT duo HOMINES VEL duo LAPIDES, nomen rei sibi consociat ut « duae res » inde bene dicitur[6]. Cum vero eo numeramus in dualitate, ut cum « duo »

Unitas qua « unum » dicimus, scilicet qua tantum numeramus, non attendendo aliquam rem numerabilem. Et ecce de numero quo tantum numeramus.

(1) QS 35 : Non oportet ut, quot sermones dicamus, tot res (fol. 35v) inveniamus subiectas : velut si dicam « Socrates, homo, animal, substantia » de eodem, non est rerum diversitas subiecta his sermonibus de eodem dictis.

(2) See note 6, p. 297.

(3) *Supple:* repetitione.

(4) The author of QS makes no reference to such a difference of interpretation.

(5) QS fol. 32 : ETENIM UNUM RES EST etc. Unitas vero qua numeramus i. e. repetitio unius vel unitatis (quod idem est), qua unitate dicimus unum absolute, eius repetitio, inquam, numerus est quo tantum numeramus, non qui sit in rebus numerabilibus. Hic intendit dicere ut si dicatur « bis unum duo, ter unum tria » et deinceps, non multiplicando circa discreta aliqua sed absolute considerando

(6) QS fol. 33 : DUO RURSUS etc. Ecce item de numero qui est in rebus numera bilibus ut duo homines vel lapides. Exemplum est rerum, circa quas consideratur

dicimus sine rerum discretione, rem refugit. Non enim inde sequitur quod sint duae res. DUALITAS enim NIHIL est, scilicet quantum ad esse in rebus. Non enim est in rebus sed sine subiectarum rerum discretione attenditur[1].

15 Est enim NUMERUS QUO NUMERAMUS, non qui est IN REBUS NUMERABILIBUS. Sed tunc demum est aliquid quantum ad esse IN REBUS NUMERABILIBUS i.e. tunc est IN REBUS NUMERABILIBUS cum ipsa est secundum quam FIUNT DUO i.e. discreta sunt in duas res : DUO HOMINES VEL DUO LAPIDES. Vel non est aliquid, ut expositum est, sed TANTUM DUALITAS quod et dualitate discernuntur aliqua ut sit simplex relatio in qua vel secundum quam res duas numeramus[2]. Eum autem numerum QUI est IN REBUS NUMERABILIBUS alibi designat Boethius, ab Aristotele sumens hoc quod dicit, hoc modo : Non fit autem in locutionibus hoc modo quo et in compositis. In compositis enim tot res necesse est esse subiectas locutioni quotus erit numerus. In sermonibus vero non ita sed saepe eandem rem bis vel saepius significamus[3].

16 IN eo itaque NUMERO QUO NUMERAMUS, si ei distinctio rerum subiaceat, REPETITIO UNITATEM faciet PLURALITATEM. Etiamsi sola numeratio in eo sit circa ea, quae numerabuntur, pluralitas erit quaedam. etsi ibi non sit rerum distinctio : ut quia una est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, in personis erit pluralitas atque diversitas, cum nec tamen ideo sint tres res diversae. Ille vero numerus qui est in rebus, cum eandem rem subicit in unitatum repetitione, supra ipsam pluralitatem rerum nullam in discretione subicit[4].

numerus qui est in rebus numerabilibus, quando scilicet aliqua communis natura multiplicatur circa discreta

(1) QS fol. 33 : DUALITAS etc. Quasi diceret : DUALITAS non facit pluralitatem quae habeat numerosam diversitatem subiectam, nisi illa DUALITAS QUA FIUNT DUO HOMINES VEL LAPIDES.

(2) QS fol. 32v : DUALITAS NIHIL EST NISI illa dualitas quæ fit multiplicando aliquid circa discreta. Et hoc est quod dicit : nisi illa dualitas i. e. præter illam qua DUO HOMINES sunt i. e. numerantur i. e. nisi illa quæ fit multiplicando aliquod commune circa discreta : ut DUO HOMINES, DUO LAPIDES. Vel aliter : DUALITAS NIHIL EST nisi dualitas, quæ scilicet est extra discreta.

(3) QS fol. 35 : Ut enim inquit Boethius alibi : non ita est in sermonibus sicut in compositis. In compositis enim quot res numeramus, tot res oportet invenire. Et compositum appellant numerationem quae fit circa discreta et habet numerosam diversitatem sibi subiectam. Sed non ita est in sermonibus quemadmodum in compositis. Nam non oportet ut, quot sermones dicamus, tot res (fol. 35v) inveniamus subiectas velut si dicam « Socrates, homo, animal, substantia » de eodem, non est rerum diversitas subiecta his sermonibus de eodem dictis. Cf. BOETHIUS, *In Cat. Arist.* I ; *P. L.* 64, 161C.

(4) QS fol. 33 : Ergo in numero quo numeramus. REPETITIO UNITATUM FACIT PLURALITATEM qualemcumque, scilicet qualis ibi potest esse i. e. REPETITIO UNITATUM causa est illius pluralitatis quæ ibi est, qualiscumque esse potest, non diversitas rerum subiectarum, quia nulla est. Hoc autem inde contingit quia diversitas numerosa non est subiecta numerationi ex qua pluralitas proveniat. Sed qualiscumque pluralitas est

17 Ex eo ergo quod dicitur GLADIUS UNUS, MUCRO UNUS, ENSIS UNUS, nulla in discretione pluralitas vel diversitas seu discretio provenit. Huiusmodi itaque numerus qui in hac re est, NON NUMERATIO EST tam proprie quam ITERATIO et REPETITIO QUAEDAM. Similiter SI ter SOL dicatur, nulla est pluralitas sed repetitio eiusdem. Eodemque modo si dicam ter Deum de tribus personis, *idem* est ac si dicerem Deum, Deum, Deum tertio[1]. Quantum ad numerum *idem* dico. Namque hic non nisi UNITATUM est REPETITIO.

18 Haeretici porro hanc repetitionem proprie dicunt appellari « numerositatem », quae ex discretione constituat differentiam rerum in Deo, sic dicentes : Pluralitas quaedam et diversitas est *in* personis. Personae autem *in* Deo. Quare pluralitas et diversitas *in* Deo est. Quod non provenit. Nam *inesse* ex propositione aliter intelligitur, ex assumptione aliter[2].

19 Sed catholici, utpote qui nullam differentiam in Deo constituunt, sed ipsum UT EST FORMAM ponentes nec ALIUD ESSE QUAM sit illud QUOD EST recte asserentes, iure atque firmiter affirmant ex hac repetitione nullam esse in Deo diversitatem[3].

20 Sed omni modo insistet aliquis huiusmodi similitudinem multivoci vocabuli quod ad se reciprocam multivocorum prædicationem recipit. Ideo dicit hoc exemplum adductum esse, ut innotesceret ex repetitione in Deo nullam pluralitatem. Nam quod mucronem de ense, et gladium de de utroque prædico, ad propositum hoc transferri vere non potest[4]. Pater

ibi, provenit ex unitatis repetitione, quæ taliter repetitionem rerum non perficit. (fol. 35) : Et quia non est verum quod Pater sit Filius vel Spiritus sanctus, vel Filius Pater vel Spiritus sanctus, quoniam una persona non est alia, IGITUR NON EST INTER EOS i. e. inter personas omnino INDIFFERENTIA... Et quamvis non sit indifferentia omnino in eis, non tamen est in eis aliqua differentia.

(1) QS fol. 33v : Eodem modo unitatis repetitio, quæ fit circa personas deitatis, non facit numerum qui sit in rebus numerabilibus, quia rerum subiectarum nulla potest ibi esse diversitas. Ibi enim tantum unitas est et simplicitas.

(2) QS fol. 33v : Illos (hæreticos) enim concedere oportet numerosam diversitatem *in* eis esse qui ponunt *in* eis talem differentiam. Sed catholicis hoc non incumbit qui indifferentiam et unitatem in Deo ponunt (fol. 60) : Hoc enim difficile fuit ad intelligendum quomodo indifferentia rerum esset *in* Deo cum *in* eo sit Trinitas personarum.

(3) QS fol. 34 : Et PONENTIBUS IPSAM FORMAM, scilicet divinitatem, quæ Forma formarum habet esse UT EST, scilicet unam et simplicem.

(4) QS fol. 33v : VELUT SI DICAMUS ENSIS etc. Exemplum est eiusdem, inquit sub diversis vocabulis, scilicet multivocis, non numeratio diversarum... Ecce quare prædicta induxit. Quasi diceret : sicut in prædictis unitatis repetitio non efficit numerum, qui sit in rebus numerabilibus... eodem modo unitatis repetitio, quæ fit circa personas deitatis, non facit numerum qui sit in rebus numerabilibus... (fol. 34) : Adduxerat similitudinem de multivocis in prioribus ad ostendendum propositum, cui similitudini *ne quis* nimis adhæreat, ut *velit* omnem proprietatem multivocorum adaptare ad personas deitatis, quod esse non potest, *ne quis*, inquam, subitus hoc *velit*, determinat, inquam, hoc dicens : SED ITERUM etc. (fol. 56v) : NAM IDEM etc. Idem masculini generis

enim Filius non est nec harum persona aliqua Spiritus sanctus. Sunt tamen una res tantum. Sed qui est Pater, idem Filius non est seu Spiritus sanctus.

21 Et ideo si quis quærat utrum, qui est Pater, est Filius, nego catholice : quod non. Et nego eundem esse alterum quod unum non idem. Quod si quis concludat non omnino esse in re indifferentiam, etsi concedam, non tamen sequitur in eo esse differentiam aliquam.

22 Vel potest non concedi, cum sit hæreticorum illatio. Hinc enim SUBINTRAT NUMERUS i. e. videtur subintrare sed non intrat. Quod a destructione probat quia scilicet diversitatem concedi esse in re ex discretione necesse est. Vel SUBINTRAT NUMERUS i. e. callide adeo irrepit quod nullatenus vel vix sciri potest quomodo. Sic aliqui. Sed male. Nam nullus omnino SUBINTRAT NUMERUS in Deo nisi numerus qui est sine numero de quo nunc non loquimur[1].

IV

1 Quare autem personæ de se non dicantur reciproce, cum sint in Deo et dicantur de Deo, existentes eadem res quæ est Deus, prædicamentorum natura brevi considerata atque ad Dei prædicationem applicata, compendio quodam aperiemus. Et hoc est quod se præmittere pollicetur[2]. Quia igitur quod omnino in re indifferentia non est nec differentia ostensurus erat provenire ex relativa prædicatione, non ex substantiali, ideo singulorum prædicamentorum naturam breviter demonstrat. Quod antequam exponamus quid prædicamenta appellemus brevi subiectione ponamus.

2 *Praedicamenta* dicimus quæ græce *categoriae* dicuntur. Categoria interpretatur « significatio »[3]. Quod testatur Augustinus significationem proprie transferens ubi in græco categoria habetur[4]. Hoc idem Priscianus

est. Aliter non esset verum. Idem enim, si scilicet idem sit neutrum, et Pater est et Filius et Spiritus sanctus, et ipsi idem et unus Deus, et unus : hoc totum catholice potest concedi.

(1) QS fol. 35ᵛ : SUBINTRAT i. e. videtur subintrare, cum non tamen intret. Alii dicunt : SUBINTRAT i. e. latenter intrat. (fol. 35) : QUARE SUBINTRAT NUMERUS quia non est omnino indifferentia, ideo SUBINTRAT NUMERUS i. e. videtur intrare numerus, cum tamen non intret nisi numerus quo tantum numeramus, cui nulla rerum diversitas subiecta est numerosa.

(2) proollicetur *Ms.*

(3) QS fol. 35ᵛ : Prædicamentum itaque latinus appellat quod græcus dicit categoriam. CATEGORIA autem significatio interpretatur. Unde Priscianus *syncategoremata* i. e. *consignificantia*, a categoria quod est significatio. Cf. PRISCIANUS, *Inst.* II, 4, 15 ; ed. HERTZ I (Leipzig, 1855), p. 54 : syncategoremata, hoc est consignificantia. See also QS fol. 39 : Diximus itaque quod prædicamentum est id quod (fol. 39ᵛ) græci categoriam appellant. Categoria autem significatio est : et est significatio *unio rei et vocabuli*.

(4) PS-AUGUSTINE, *Categ.*, 9 ; *P. L.* 32, 1427.

asserit *categorema* interpretans etiam « significationem »[1]. Significatio porro vocabuli tantum non est sicut nec notioni tantum convenit[2]. Pertinet vero vocabulo atque notioni et intellectui. Est igitur complexivum notionis et intellectus et vocabuli[3]. Namque significatio et signati et eius quod signatur nomen est. Sed active et passive attenditur[4]. Unde magis proprie « interpretationem » ponit Boethius dicendo prædicamentum quod et notionis complexivum est[5].

3 *Notio* enim ex usu quodam solum notum designat, cum et id quo notum sit i. e. notam similiter ex forma sua significare haberet. Significatio itaque est notio quædam et demonstratio de re : quid sit, qualis sit et quanta et quomodo, ad quid se habeat et ubi sit et quid habeat et quomodo sit sita, et quid faciat quidve patiatur et quando quid agat. Sed talis demonstratio, cuiusmodi hæ sunt, « prædicamentum » appellatur[6].

4 Quid igitur et quantum et quale et quomodo se habeat et alia interrogative designata proprie sunt prædicamenta, ut habet Aristoteles

(1) See note 3, p. 301.

(2) QS fol. 36 : Est enim significatio complexivum significati et vocabuli sicut genus complexivum rei, intellectus et vocabuli. Sed Boethius noluit transferre « significationem » sed transtulit « prædicamentum ».

(3) QS fol. 36 : Sicut autem diximus quod significatio complectitur et intellectum et vocabulum — Non enim appellamus rem tantum vel vocabulum tantum « significationem » — ita dicimus quod prædicamentum complectitur et intellectum et vocabulum. Non enim dicimus prædicamentum esse rem tantum vel vocabulum tantum sed est prædicamentum et res et vocabulum. Complexivum namque est prædicamentum notionis et vocabuli et intellectus. Sunt enim prædicamentum unum sicut unum genus. Vocatur autem a græcis prædicamentum « categoria » i. e. significatio.

(4) QS fol. 39v : Non enim res tantum appellamus « significationem » sed et ipsum vocabulum significans. Complectitur enim significatio tam significatum quam significans. Quod autem græcus appellat significationem græco vocabulo, nos appellamus prædicamentum. Nam quia significatio apud latinos potest accipi active et passive, scilicet pro significante et pro significato, voluit potius ponere « prædicamentum » quam « significatio », quod absque omni ambiguitate potest complecti et rem et vocabulum, scilicet significatum et significans, licet significatio quoque complectitur utrumque, quæ est unio utriusque, scilicet rei et vocabuli. Nam « significatio » (dicitur) vocabulum quia facit rem signatam copulatione sui. Res quoque dicitur « significatio » eo quod est signata vocabulo. Sic itaque significatio complectitur utrumque : et significans et significatum quia est unio utriusque. Et hoc idem est prædicamentum, scilicet unio rei et vocabuli. Nam nisi res sit unita vocabulo et vocabulum unitum rei, non est prædicamentum.

(5) *In Cat. Arist.* I ; *P. L.* 54, 162D. See note 3, supra.

(6) QS fol. 36 : Est enim prædicamentum significatio sive demonstratio : quid sit aut quantum aut quale aut quomodo se habeat, quid agat vel quid patiatur, cuius positionis sit vel ubi sit, vel quando vel qui habeat. (fol. 40) : Et est notandum quod hoc vocabulum « prædicamentum » proprie cum his interrogativis coniungitur : quid, quantum etc., ut scilicet dicatur «prædicamentum quid, prædicamentum quantum, prædicamentum quale » et eodem modo in aliis. Cum talibus autem non bene iungitur : « homo est prædicamentum, animal est prædicamentum, Socrates est prædicamentum, bicubitum est prædicamentum, album est prædicamentum ».

in *Topicis*[1]. Sed Socrates est demonstratio quid aliquid sit. Ergo Socrates est prædicamentum. Quod non sequitur. Quemadmodum : *quis* est una circumstantiarum. Sed persona est *quis*. Ergo persona est circumstantia. Quod satis evidens est falsum esse[2].

5 Magis vero proprie quid, quale, quantum et ad hunc modum cetera dicuntur prædicamenta quam substantia, qualitas, quantitas et cetera hoc modo[3]. Non enim sic proprie dicitur substantiam esse ostensionem et notionem quandam atque significationem alicuius rei quid ipsa sit : velut si dicitur *quid-esse* ostensionem esse quandam de re[4].

6 De his itaque ostensionibus, quoniam diversa sunt rerum genera, ex significationibus vocabulorum dicimus Aristotelem tractare in *Categoriis* suis[5]. De generibus ergo significationum in vocabulis tractat : de intellectibus scilicet unitis vocabulis. Secundum Pythagoricos vero dicit Boethius illam intendere se imitaturum in *Secundo Commento*, quo nos caremus, ut eum tractaturum ibidem de notionibus vel potius de ideis[6].

7 Hæc autem vocabula, quibus unita sunt rerum genera, secundum motum rationis sunt imposita. Ratio enim, cum sit vis animæ quæ naturaliter est status omnium animorum, se exercet in comprehendendo. Sed in exercendo movetur. Eius autem motus sunt intellectus quos concipit

(1) *Topica* I, 4 ; *P. L.* 64, 913B.

(2) QS fol. 36 : Sunt enim decem prædicamenta quæ de omnibus prædicari habent si quid, quantum, quale etc. Et sciendum quod non bene iungitur hoc vocabulum « prædicamentum » cum huiusmodi nominibus « homo, animal, Socrates » et consimilia ut dicatur : « Homo est prædicamentum, animal est prædicamentum, Socrates est prædicamentum » et cetera in hunc modum, sed potius cum interrogativis quid ? quale ? quantum ? etc., ut si dicatur prædicamentum quid, prædicamentum quantum vel quale, et eodem modo de ceteris. Proprie tamen hoc vocabulum coniungitur cum interrogativis, scilicet cum dicitur « Substantia est prædicamentum », ubi substantia ponitur pro quid ? Et ita de ceteris, velut in rhetorica videri potest. Dicitur enim in rhetorica proprie circumstantia est : quis, quid, ubi, etc. Et tamen dicitur : Persona est substantia, ponendo personam pro quis. Et ita in ceteris.

(3) QS fol. 36v : Igitur prædicamentum (est) significatio vel demonstratio vel declaratio simplex, quid sit aut quantum aut quale, et ita de ceteris : *simplex* i. e. per simplex vocabulum et simplicem intellectum, quoniam idem prædicamentum et intellectus et vocabulum. Quod autem prædicamentum de re significatio sit : quid sit aut quantum at quale, bene Boethius testatur in *Commento super Categorias* dicens quod prædicamentum est genus significationis in vocabulis, scilicet quid aut quale aut quantum, et ita de ceteris. Est enim unum genus significationis vocabulorum *quid* i. e. substantia, aliud *quantum* i. e. quantitas, et sic de ceteris. Quid namque et substantia, et quantum et quantitas, et qualitas et quale, idem sunt. Et eodem modo in aliis.

(4) See note 6, p. 302, and note 2, *supra*.

(5) QS fol. 36 : Unde Boethius in *Commento super Categorias* dicit quod Aristoteles intendit de significationibus, non de notionibus. Et significationes appellavit vocabula significativa. Cf. *In Cat. Arist.*. I ; *P. L.* 64, 162D.

(6) Cf. *P. L.* 64, 395B. See Clarenbaldus, *De Trinitate* ; ed. Jansen, p. 80*.

mens de re[1]. Isti ergo motus communes sunt omnibus hominibus. Communes igitur sunt intellectus. Sed hos vocabula significant, ut testatur Aristoteles in *Peri ermenias*[2] contra eos qui intelligentiæ significativa ea esse dicebant vel sensuum vel imaginationum. Intellectus enim constituunt vocabula.

8 Deus autem non est res quæ comprehensibilis sit æqualiter ab omnibus[3]. Quare motibus rationis non subiacet. Quare nec aliquo vocabulo significatur. Quod si significaretur aliquo vocabulo, illud vocabulum præter communem omnium institutionem nominum significaret intelligibilitatem vel intelligibilitatis motus simplices. Eius ergo significatio ignoraretur ab omnibus præter adeo paucissimos eo quod hæc vis *solius Dei est atque admodum paucorum hominum*[4].

9 Præter hæc autem nulla res potest Deum intelligere. Quod testatur Victorinus in *Libro Definitionum*[5] dicens quoquo modo comprehendi posse quid sit Deus per remotionem omnium, cum dicitur esse quod nec est substantia nec accidens nec aliquid, quod aliquo sensu comprehendi intelligive possit. Quod si intelligi non potest, nec vocabuli significatio eum significantis aliquo modo sciri potest. Atque ideo « nomen » non recte diceretur, cum nihil suo notamine notum redderet[6].

10 Quod autem sciri non possit, innuit Augustinus cum dicit : *Nescio quid sit Deus. Hoc tamen tantum novi quid ipse non sit*[7]. Amplius. Cum sit rerum universitas in Deo complicata et ipsa Deus sit (quod verum est),

(1) QS fol. 37v : Vocabula data sunt secundum motus rationis, et motus rationis sequuntur. ... Unde vocabula, cum motus rationis sequuntur, scilicet intellectus, Deum significare non possunt. Ex hoc etiam percipi potest quod intellectu non potest Deus comprehendi. Intellectus enim motus rationis est.

(2) *P. L.* 64, 299B.

(3) QS fol. 37v : Intellectus enim motus rationis est. Sed motu rationis non comprehenditur Deus sed motu intelligentiæ. Unde patens est quod intellectu non potest comprehendi Deus. Ex hoc item patens est quod intellectu non comprehenditur Deus, quod omnis intellectus de substantia habetur generali vel speciali vel individuali, aut de accidente universali vel particulari. Sed Deus nec substantia est nec accidens.

(4) PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 25 ; ed. MULLACH, p. 179.

(5) *P. L.* 64, 905C.

(6) QS fol. 41 : Nihil de Deo prædicatur præter solum vocabulum translative per quod aliquo modo innuitur divina essentia quæ est supra omnem substantiam. *Aliquo modo* dico i. e. per similitudinem aut per privationem sicut materia primordialis melius innuitur sive intelligitur per privationem quam alio modo, quæ nec vocabulo significari nec intellectu comprehendi potest. Sic nec Deus.

(7) QS fol. 41 : Deus quoque potius per privationem intelligitur quam aliquo alio modo. Unde Augustinus : *Potius intelligo quid non sit Deus quam quid sit*, scilicet potius intelligi potest per privationem quam aliquo alio modo. Per similitudinem etiam, quando potest innui vocabulis translative positis. Non enim vocabulis significari potest nec intellectu comprehendi. Cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus* (Munich, 1906), p. 41 : Augustinus dicit : Deus nesciendo melius scitur, et negando melius confitemur ipsum.

si nomen haberet, vel omnia vocabula eum significarent et sic diversa significatione sua in unam confunderent, vel unum vocabulum eius significativum omnia significaret entia. Sed et sic scinderet significationem suam. Neutrum autem possibile est esse. Quare nec Deus nomen habere potest.

11 Et hoc totum testatur Mercurius in eo libro qui inscribitur *Trismegistus*[1]. Hinc est etiam quod gentiles philosophi aram constituerant *ignoto Deo*[2], hunc attendentes de quo quis sit sciri non posset. Sed nihil prædicari potest vel subici, nisi unitum vocabulo[3]. Nihil igitur de Deo prædicari potest vel subici. Si enim aliquid de Deo prædicatur, illud est maius vel par. Horum autem quodcumque sit, vel substantiale vel accidentale erit[4]. Quod si quid Deo substantiale est, ipsum prius est Deo[5]. Non igitur erit id quod est ipsum esse. Quare ex se non esset quoniam

(1) Trimegistrus *Ms.* QS fol. 37v : Quod autem nullum vocabulum Deum possit significare, testatur Mercurius in libro qui inscribitur *Trimegistus* dicens quod si Deus haberet nomen, significaret omnia quæ alia vocabula significant. Deus enim est omnia i. e. universitas rerum complicata in quandam simplicitatem. Quam universitatem nullum vocabulum significare potest. Nullum enim vocabulum potest universitatem rerum significare. Unde *Trimegistus* dicit quod aut nullum nomen Deus habebit aut, si nomen habuerit, illud erit omne nomen. Quod esse non potest ut aliquod nomen sit omne nomen. Et hoc etiam divini auctores volunt et attestantur quod Deus nullum nomen habet. Unde nullo vocabulo (fol. 38) significari potest, nullo etiam intellectu potest comprehendi, ut ostensum est. (fol. 41) : Unde, cum Deus non sit ens — non enim est aliquod de entibus — nec intellectu comprehendi nec vocabulo significari potest. Unde Mercurius in *Trimegistro* dicit quod Deus inintelligibilis est, infinibilis, interminabilis, supra omnem intellectum. Unde manifestum est quod nullus intellectus Deum comprehendit. Cf. *Asclepius*, 20 ; ed. A. D. Nock, *Corp. Herm.* II (Paris, 1945), 321 : Siquidem is (Deus) sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnibus nominibus nuncupari.

(2) *Acts* xvii, 23.

(3) QS fol. 37 : Prædicabile dicitur vel subicibile *res unita vocabulo* et *vocabulum unitum ei*. Nec aliter aliquid subicibile est vel prædicabile nisi sit unitum vocabulo. Vocabulum enim et res idem prædicabile, idem subicibile, idem universale, idem singulare. (fol. 39v) : Categoria autem significatio est. Et est significatio : *unio rei et vocabuli*... Sic itaque significatio complectitur utrumque : et significans et significatum quia est unio utriusque. Et hoc idem est prædicamentum, scilicet *unio rei et vocabuli*. Nam nisi res sit unita vocabulo et vocabulum unitum rei, non est prædicamentum... Unde dicimus et verum est quod, ablatis vocabulis, non remanent prædicamenta.

(4) QS fol. 37 : Quod autem Deus vocabulo significari non possit vel intellectu comprehendi, leviter videri potest. Omne enim vocabulum significativum aut substantiam significat aut accidens : si substantiam, aut generale aut speciale aut individuale ; si vero accidens, aut universale accidens aut particulare significat. Sed Deus nec generalis substantia est nec specialis nec individualis, nec universale accidens nec particulare... Quare nec genus est nec suppositum generi, nec species est (nec) suppositum speciei, nec individuum. Nec item accidens est. Quod cuivis intelligenti aliquid manifestum est.

(5) QS fol. 54v : Nihil enim Deo substantiale est eo modo quo dicitur substantiale in logica, quod scilicet habet similitudinem materiæ et formæ. Omne enim substantiale est prius eo cuius est substantiale. Quare Deo nihil est substantiale quia nihil Deo prius est.

aliquid esset vel antiquius vel coæternum Deo. Sed hoc dicere facinus est. Quare nihil de Deo substantiale prædicatur.

12 Quod si aliquid accidentale de Deo prædicatur, ergo aliquid Deo est extrinsecum. Quare aliquid est in Deo quod non est Deus. Unde est mutabilis et diversitate accidentalium instabilis. Quapropter Deus non esset quia non esset perfectio uno modo habendi se. Sed hoc putare flagitium est. Nec igitur Deus subicitur nec prædicatur[1]. Ad hæc autem est quod omni modo diversum nihil de se prædicari vel a se removeri posset, cum sit omnia.

13 In quo quidam falluntur qui dicunt Deum esse quandam rem quæ sit una rerum. His enim contradicit Augustinus[2]. Isidorus etiam in libro *De Ordine creaturarum* id impugnat dicens quod Deus in parte non sit ponendus[3]. Id etiam innuit beatus Hilarius dicens Deum esse *totum quod est*[4] et præter hoc ex[5] interminabilis est : idem quidam[6] *reliquum* et illud *totum* id est *quod est* Deus. Hæc autem sunt verba : *Totum hoc habet reliquum. Reliquum autem hoc semper in toto est*[7]. Hinc est autem id quod in *Hierarchia* beati Dionysii invenitur quod, cum Deum intelligimus, magis intellectus noster accedit ad nihilum quam ad aliquid[8].

14 Ipse enim non est ens quia ens (ut dictum est) *accepta essendi forma est*[9]. Quod habet ex vocabulo. Nomen enim quasi formam et quasi materiam tribuit ei quod significat quia quasi substans et quasi subsistens significat illud. *Essentiat enim rem*[10]. Quod autem ad nihilum de Deo cogitando accedamus, dicit Hilarius his verbis : *Intelligentiam commove, totum mente complectere, nihil tenes*, etc[11]. Hoc etiam testatur Chalcidius dicens nec Deum nec materiam posse intelligi, cum Deus nec

(1) QS fol. 37 : Nos autem dicimus, quicquid alii dicant, quod Deus neque prædicatur neque subicitur, nec de Deo prædicatur aliquid nec Deus alicui subicitur.

(2) QS fol. 41v : Et nota quod istud « omne » non colligit Deum. Sic enim ait Augustinus et Isidorus sequendo eum : *Deus non est in parte.*

(3) Isidore, *De Ordine creat.*, 15, 8 ; *P. L.* 83, 952A.

(4) Hilary, *De Trin.* VIII, 43 ; *P. L.* 10, 269A. Cf. *ibid.* VII, 27 *P.* ; *L.* 10, 223B.

(5) *Read:* et.

(6) *Read:* quiddam.

(7) Hilary, *De Trin.* II, 6 ; *P. L.* 10, 55A.

(8) QS fol. 41 : Quod autem Deus non sit ens, aperte dicit Dionysius in *Hierarchia* dicens quod Deus potius accedit ad nihil quam ad aliquid. *Ad nihil* i. e. ad nullum ens accedit quia non est ens sed est entitas vel essentia omnium rerum a quo entia fluunt et habent esse. Cf. *De Cael. hier.*, 2 ; *P. L.* 122, 1041C.

(9) Boethius, *De Hebdomadibus* ; ed. Peiper, p. 169. QS fol. 41 : Ipse enim non est ens sed est ipsa essentia vel entitas omnium rerum (fol. 42v) : Ens enim est quod suscepta forma essendi subsistit, scilicet quod forma participat. Sed Deus nullo participat quoniam ex se est quicquid est. Unde non est ens sed entitas a quo fluunt omnia entia... Non est vere substantia quia Deus nullum ens est sed est entitas omnium entium.

(10) See chapt. 2, 42, p. 292.

(11) Hilary, *De Trin.* II, 6 ; *P. L.* 10, 55A.

genus sit nec subiectum generi[1]. Pro nihilo igitur aliquod ei nomen impositum esset.

15 Cum ergo aliquid de Deo dicitur, solum vocabulum prædicatur. Et per similitudinem quandam seu affinitatem aliquam ab eo, quod significat, in Dei nuncupatione transfertur atque intellectum de re subiecta per significationem de re subiecta constituit, innuens per subintellectum qui[2] Deus non sit.

16 Cum ergo dico DEUS est SUBSTANTIA, innuo quid ipse non sit. Atque ex hoc relinquo subintelligendum quid ipse sit, scilicet SUBSTANTIA supra substantiam quod græce *hyperusion*[3] dicitur. Cum autem dico Deum bonum, quod[4] ipse non sit designo, relinquens subintelligendum qualis ipse sit, scilicet substantia *hyperusion*. Similiter quantus sit, designatur CUM DICITUR MAGNUS. Quid agat etiam cum dicitur REGIT omnia. Ita quid habeat, cum dicitur quod omnia possidet[5].

(1) Cf. *In Tim. Platonis*, 333 and 343 ; ed. MULLACH, pp. 252 and 255. QS fol. 37 : Quare (Deus) nec genus est nec suppositum generi, nec species est (nec) suppositum speciei (fol. 40v) : Ipse enim nec substantia est nec accidens nec genus nec suppositum generi nec species nec suppositum speciei.

(2) *Read:* quid. QS fol. 38 : Prædicatio enim vel subiectio ex hoc in rebus provenit quod vocabulis innituntur et intellectibus comprehenduntur. Quod nequaquam in Deo potest convenire sicut in prioribus ostendimus. Nullo enim vocabulo significari, nullo intellectu comprehendi potest. Unde male errant illi qui prædicari vel subici in divina ponunt essentia... In his propositionibus et consimilibus *sola nomina* prædicantur et subiciuntur translative posita per quæ prædicata vel subiecta quodammodo, scilicet *per similitudinem* vel per privationem innuitur quid Deus sit... Licet enim vocabula prædicamentorum quandoque translative ponantur ad loquendum de Deo, tamen recurrunt ad suam originem, innuendo scilicet quodammodo quid sit Deus... innuendo, inquam, translative, non proprie ostendendo (fol. 38v) : Itaque cum dicimus « Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus », non prædicatur illa res, quæ est divina essentia, sed hoc *solum nomen* «Deus » prædicatur quod, quid sit Deus, quodammodo innuit nobis... Et ut breviter hoc totum complectamur : quæcumque vocabula prædicantur vel subiciuntur in theologicis propositionibus, sic prædicantur vel subiciuntur quod res eorum nec prædicantur nec subiciuntur. Sed innuunt quodammodo id quod est supra omnia, scilicet divinam essentiam (fol. 41v) : Quando, inquam, ita de Deo loquimur, vocabula tantum prædicantur et subiciuntur, non res quas ipsa vocabula ex inventione significant. Et translative ponuntur, in qua translatione significationem non retinent (fol. 41) : Nihil de Deo prædicatur præter *solum vocabulum* translative, per quod aliquo modo innuitur divina essentia quæ est supra omnem substantiam. *Aliquo modo* dico i. e. *per similitudinem* aut per privationem (fol. 42) : Si vero subiecta talia sint quod non recipiant unionem, non prædicatur unio sed *solum vocabulum*, et idem translative, non ponendo sive significando rem suam sed aliud aliquo modo innuendo.

(3) QS fol. 37v : Sed Deus nec substantia est nec accidens sed est *hyperusiosis* i. e. *supra* omnem substantiam. Cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 40.

(4) *Read:* quid.

(5) QS fol. 39 : Convenit igitur prædicamentum substantiæ per translationem Deo. Per id enim de Deo loquendo innuitur quoquo modo substantia quæ est supra omnem substantiam. Prædicamentum quoque quantitatis et qualitatis Deo conveniunt. Per

17 Nulla vero reliquorum prædicamentorum de Deo prædicantur[1]. Id est : non ostenditur *ubi* sit nec *quando* sit nec quomodo *situs* sit nec quid *patiatur*, quia nec localis est nec tempori subiacet nec positus est aliquo modo nec patitur. Quomodo autem se habeat *ad aliud*, nullo modo Deo convenit. Etsi enim Deus dicitur Pater, Deus dicitur Filius et Spiritus sanctus, non tamen ostenditur quomodo se habeat Deus *ad aliquid*. Hoc enim diversum quid et extrinsecum iam importat, quod convenire ei videtur sed nullo modo est verum. Quare AD ALIQUID nec sic de Deo prædicatur quemadmodum substantia, quantitas et qualitas et habere atque facere[2].

18 Cum igitur dicitur quod de omnibus dicuntur hæc DECEM PRAEDICAMENTA, quia Deus in parte non est, Deum minime comprehendimus quia ipse talis est de quo non potest dici vocabulum notioni unitum sed tantum vocabulum[3]. Secundum enim permissionem subiectorum licet prædicationi in ea[4] : ut si est res subiecta locutioni talis quæ patiatur unionem vocabuli et notionis prædicari de se prædicabitur. Sin autem, minime : ut in Deo est. Horum autem DECEM in reliquis a Deo prædicatæ quædam sunt substantiæ, quædam accidentia. Quod si ad Deum ea applicare volueris, eorum prædicationem omnem mutari invenies sic, ut solum nomen prædices[5].

ea enim de Deo loquendo quoquo modo innuitur qualitas et quantitas quæ sunt supra omnem quantitatem et qualitatem... (fol. 39) : Agere Deo convenit quia potest quodammodo ostendi de eo quid agat... Habere convenit ei quoniam ipse omnia possidet (fol. 49v) : De Deo dicimus CUNCTA POSSIDENS, REGNAT, prædicando habere et agere. Nam POSSIDENS ad habere, REGNAT ad agere pertinet. Instead of *regnat*, Boethius reads *regit*.

(1) QS fol. 46v : RELIQUA VERO a prædictis prædicamentis, scilicet a substantia, a qualitate, a quantitate, NEQUE DE DEO NEQUE DE CETERIS PRÆDICANTUR. Secundum rem intelligendum est. Aliter enim falsum est quoniam prædicatione eorum non notatur quod id, de quo agitur, sit id quod de ipso prædicatur.

(2) QS fol. 39 : Prædicamentum *ad aliquid* numquam Deo convenit ; *ad aliquid* enim alienum aliquid semper ponit et respicit. Sed nullum alienum a se Deo convenit. Nec respectum habet ad alienum a se. Quare *ad aliquid* nullatenus Deo convenit.

(3) See note 2, p. 307.

(4) The text is corrupt. The author had in mind Boethius, *De Trinitate* (p. 156) : Haec (prædicamenta) igitur talia sunt qualia subiecta permiserint. QS fol. 42 : HAEC IGITUR, scilicet prædicamenta quæ de omnibus rebus prædicantur, TALIA SUNT QUALIA etc., scilicet variantur pro subiectis i. e. secundum ea de quibus fit sermo i. e. de quibus agitur. Nam si subiecta i. e. ea de quibus agitur recipiant unionem, quod scilicet eis possunt uniri vocabula, et unio praedicatur. Si vero subiecta talia sint quod non recipiant unionem, non prædicatur unio sed solum vocabulum... Unde cum sermo fiat de Deo per aliqua vocabula, quia Deus non recipit unionem (ut prioribus ostenditur) non prædicatur vel subicitur unio sed sola voocabula translative prædicantur vel subiciuntur.

(5) QS fol. 42v : Et hic vult ostendere quod TALIA SUNT prædicamenta QUALIA SUBIECTA PERMISERINT. CUNCTA MUTANTUR translata ad Deum QUAE PRAEDICARI POSSUNT, de Deo scilicet. Et nota quod sic mutantur quod in eo non ponunt unionem sed sola vocabula prædicantur de ipso translative.

19 Vel sic omnia MUTANTUR, ut ait Remigius super hunc locum[1], quod omnia de Deo prædicata *substantialiter* de eo dicta sint i. e. sint idipsum de quo dicuntur. Id est : accidentaliter non prædicantur. Unde nulla fit de eo relativa prædicatio. Id est : *ad quid* de eo non dicitur, quia *ad quid* nisi[2] altero a se non dicitur. Cum igitur dico *substantia*, ex significatione huius vocabuli cum sua notione videtur ex materia et forma compositum. Quare Deus non est substantia nisi quæ sit ULTRA SUBSTANTIAM[3].

20 Similiter QUALITAS ET CETERA QUAE sola quoquo modo (ut expositum est) in prædicationem veniunt, non est vere id quod per se significatur esse, cum de Deo dicuntur. Verbi gratia cum dico : qui creavit omnia, ipse Deus est, per « Deus » videor SIGNIFICARE SUBSTANTIAM quia quoquo modo *quid* de eo innuo[4]. Sed id quod subintelligendum relinquo, magis est ULTRA SUBSTANTIAM omnem, quia præit etiam esse, ut sit entia. Unde substantiam præterit[5].

21 Similiter cum dico eum esse iustum, qualitatem in eo ponere videor. Sed magis ULTRA SUBSTANTIAM est quod innuo. Et est idem quod est ei esse ULTRA SUBSTANTIAM. Unde dicit quod IDEM EST ei ESSE DEO QUOD IUSTO. Sed *Deo* et *iusto* figurate dictum est. *Allothetam*[6] enim fecit : in *iusto* posuit consimilem casum scilicet qui præcesserat *Deo* (cum debuisset dicere *quod iustus*) velut alibi invenimus : *cui nomen Iulo*[7]. Et in Horatio : *Trimetris accrescere iussit nomen iambeis*[8].

22 Ita et cum dicitur MAGNUS, nomen tantum prædico. Subintelligendum vero relinquo eum *quantum sine quantitate*[9] i. e. quod sit ULTRA

(1) E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 40 : Quicquid de Deo dicitur, totum substantialiter dicitur.
(2) *Read:* nisi de altero...
(3) QS fol. 42v : Cum dicitur « Deus est substantia », non ostenditur per hoc nomen quid sit Deus proprie, quia Deo non convenit nominis unio sed innuitur translative... innuitur substantia quæ est supra omnem substantiam vel ultra. Et hoc est quod dicit : SED ULTRA SUBSTANTIAM.
(4) QS fol. 43 : NAM CUM DICIMUS « DEUS », prædicando scilicet hoc vocabulum « Deus » de Deo, VIDEMUR SIGNIFICARE i. e. videmur ostendere SUBSTANTIAM i. e. quid... Sed per hoc nomen « Deus » translative positum innuimus quid, non significamus, scilicet innuimus substantiam quæ est supra omnem substantiam.
(5) *Read:* praeit.
(6) QS fol. 45v : RURSUS IUSTUS etc. In alio exemplo et de alio prædicamento vult adhuc ostendere quod dicit. IUSTUS QUOD EST QUALITAS : *allotheta* est, scilicet variatio generum. QUALITAS, inquit. Iustitia qualitas est.
(7) VIRGIL, *Aen.* I, 288 : Iulius, a magno demissum nomen Iulo. Cf. PRISCIAN, *Inst.* XVIII, 28, 286 ; ed. M. HERTZ II (Leipzig, 1855), p. 360 : Nomen est mihi Iulus et Iuli et Iulo et Iulum. QS fol. 43 : SED IDEM EST ESSE DEO QUOD IUSTO... Est autem grammatica talis : cui nunc cognomen Iulo (fol. 43v) : IDEM ENIM EST (ESSE) DEO QUOD MAGNO... Et est hic talis grammatica qualis superius diximus.
(8) HORACE, *Ars poet.* 252 f.
(9) AUGUSTINE, *De Trinitate* V, 1, 2 ; *P. L.* 42, 912.

SUBSTANTIAM substantia, quia IDEM EST ei ESSE magnum quod esse. Unde nihil Deo extrinsecus venire colligimus quia FORMA (ut dictum est) pura nulli extrinseco subiacet supposita. Ipse autem est forma. Unde VERE UNUM est, sine alicuius diversitatis pluralitate simplex. Quia autem diversitas prædicamentorum secundum rem suppositam ex dictis innotuit, ut TALIA cognosceremus esse PRAEDICATA[1] qualia permittunt subiecta ideo diversitatem prædicationum ex ipsis prædicamentis ostendit.

23 Prædicamentorum enim quædam SECUNDUM REM[2] prædicantur quæ de re (ut ita dicam) dicuntur[3] sed vel ei applicantur vel affiguntur. SECUNDUM REM autem ea prædicari dico cum subiectum dicitur prædicatum : ut sunt substantiæ, qualitates, quantitates. Velut cum dico : Socrates est homo, dico ipsum esse quod prædicatur. Similiter cum dico eum esse album vel longum[4].

24 Ea autem rei applicari dico quæ secundum CIRCUMSTANTIAS prædicantur : velut cum dico Socratem esse in studio, sic de eo locum, qui est studium, prædico quod Socratem minime dicam esse illud[5]. Et hoc modo habent prædicari a qualitatibus et quantitatibus et substantiis RELIQUA[6] omnia prædicamenta. Atque ideo hæc dicit de nulla re prædicari sed applicari quodammodo ad rem : ut tempus applicatur Socrati, cum dico ipsum esse in tempore. Non enim dicitur ipse tempus. Nec dicitur passio sed pati. Nec est actio seu actus sed agit. Nec est habitus sed habet. Nec est relatio sed refertur. Nec est accubatio sed accubat.

25 Hæc autem prædicamenta quae de rebus absolute prædicantur atque SECUNDUM REM prædicantur, de Deo et de rebus dicta differunt[7]. Nam

(1) Prædicamenta : *Boethius*.
(2) PEIPER, p. 159, line 97.
(3) The scribe must have omitted the second part of the division : quædam non secundum rem prædicantur. QS fol. 44 : SECUNDUM REM igitur aliquid de alio prædicatur quando id de quo agitur est id quod de eo prædicatur. Non secundum rem sed extra est prædicatio cum id, de quo agitur in propositione, non est id quod de eo prædicatur. Sed id, quod prædicatur, affigitur et applicatur ei de quo agitur ut si dicatur : « Socrates est in foro vel in loco ».
(4) QS fol. 43v : Prædicamentorum namque alia prædicantur SECUNDUM REM, alia vero extra, scilicet non secundum rem. Secundum rem prædicatur aliquid de aliquo cum id, de quo agitur, est id quod de eo prædicatur velut cum dicitur : Homo est iustus, « iustus » secundum rem prædicatur.
(5) QS fol. 44 : Si dicatur « Socrates est in foro vel in loco » et huiusmodi, « forum » sive « locus » prædicatur de Socrate et de Socrate agitur. Et id de quo agitur, non est id quod de ipso prædicatur. Socrates enim non est forum, non est locus vel aliquid talium, sed affigitur ei et applicatur quod prædicatur.
(6) QS fol. 46v : RELIQUA VERO a prædictis prædicamentis, scilicet a substantia, a qualitate, a quantitate, NEQUE DE DEO NEQUE DE CETERIS PRAEDICANTUR. Secundum rem intelligendum est.
(7) QS fol. 44v : Sed aliter tamen in Deo est hoc, aliter in ceteris rebus. Nam quando fit divina prædicatio, nullius diversitatis sunt prædicatum et subiectum sed sunt

cum utrobique subiecta dicuntur esse ea, hoc interest quod in rebus[1] et definitionis est alterius quod prædicatur et id quod subicitur. In Deo vero idem est et quod prædicatur et quod subicitur, quia et eiusdem naturæ atque definitionis eiusdem. Nec hic quicquam introducitur quod diversum sit a Deo. Idem enim est Deus et iustum. Idem Deus et magnum. Idem Deus et substantia[2].

26 HOMO vero NON EST hoc IPSUM substantia sed solum substantia est. Non est hoc ipsum magnus, non hoc ipsum iustus sed magnus tantum vel iustus. DEUS VERO EST INTEGRE, scilicet perfecte sine verborum calumnia HOC IPSUM DEUS, hoc ipsum *hyperusion*, hoc ipsum iustum, hoc ipsum magnum. Est enim ex se, quicquid est. Et est quicquid in se est[3].

27 Homo vero ALIIS DEBET, ut animæ et corpori, idipsum QUOD EST[4]. Nec est ipsa, quæ vel sibi substantialia sunt vel accidentalia, quia ALTER est HOMO ex eo QUOD HOMO, ALTER IUSTUS ex eo quod iustus quod est qualitas. Huiusmodi relativa[5], ut vere dicantur, improprie ponuntur, ut simplicem faciant relationem. Nam si proprie ponerentur hic, ut docet Priscianus[6], ut utrumque ad idem suppositum referretur necesse esset, ut si diceretur : Socrates est homo *qui* est species, oporteret Socratem et hominem esse et speciem[7]. Quod falsum est.

28 At vero in his, quæ nunc absolute dicimus dici de rebus vel de Deo, multum interest cum vel hominibus vel Deo applicantur. Ut cum dico

omnino idem. In ceteris vero rebus prædicatum et subiectum sunt diversæ naturæ, scilicet diversæ definitionis. Et hoc est quod dicit DIVISE, IN DEO VERO COPULATIVE ATQUE CONIUNCTE etc. quia nullius diversitatis sunt prædicatum et subiectum nec sunt diversæ naturæ. Nam quaecumque in Deo sunt, nullam definitionem habere possunt diversam.

(1) *Read:* rebus *naturæ* et definitionis... QS fol. 45 : Diversæ naturæ sunt prædicatum et subiectum i. e. differentes. Et valde diversas habent definitiones (fol. 46) : Diversæ naturæ sunt prædicatum et subiectum, scilicet *homo* et *iustus* i. e. diversæ definitionis quia numquam substantia definiri potest sub vocabulo accidentis, numquam accidens sub vocabulo substantiæ. Unde planum est quod omnino sunt diversæ definitionis *homo* et *iustus*.

(2) QS fol. 46 : DEUS VERO etc. Id est : cum dicitur « Deus est iustus », idem est quod est « iustum » i. e. *Deus* et *iustus* in Deo non sunt diversæ naturæ. Nam quæcumque in Deo sunt, non possunt habere diversam definitionem.

(3) QS fol. 45v : Quicquid enim est, ex se est.

(4) QS fol. 45v : Quia QUOD EST, ALIIS DEBET, scilicet Deo per quem est id quod est, vel ALIIS partibus suis, ex quibus constat.

(5) He means the relative pronoun *quod* as used in the previous sentence.

(6) *Inst.* XVII, 5, 30 ; ed. M. HERTZ II (Leipzig, 1860), p. 127.

(7) QS fol. 43v : Et est haec locutio talis qualis est haec : Homo est animal *quod* est genus ; Socrates est homo *qui* et species... (fol. 44) : Socrates est homo *qui* est species. Socrates est homo *et* est species. « Qui » pro « et ». Et sunt concedendæ omnes istæ locutiones : Socrates est homo et eadem res est species ; homo est animal et eadem res est genus. Sed non est concedendum : Socrates est haec res homo quæ est species ; homo est haec res animal quod est genus. Sed in logica de hoc satis diximus.

Socratem ESSE IN FORO nec affectum esse i. e. nec circumfusum esse aliqua passione vel superficie vel colore nec aliqua proprietate ipsum determino designatum sed ostendo UBI talis res sit. Sed cum dico Deum esse UBIQUE, non innuo ipsum esse in aliquo LOCO nec IN OMNI sed quod OMNIS LOCUS ADSIT i. e. tendat AD EUM CAPIENDUM i. e. ad eum habendum quia tendit ad esse[1]. Locus enim omnis et omnia, ut probat Boethius in libro *De Consolatione*[2], tendit ad esse, quia ad uno modo se habere, quia ad vitam quæ ex unitate provenit. Mors vero ex divisione et dissolutione[3].

29 Ita cum dicitur : homo VENIT HERI, circa ipsum applicatur HESTERNUS ADVENTUS. Cum vero dico Deum SEMPER esse, si summum Deum intelligam unam simplicitatem, sine successione SEMPITERNITATEM attendo. Sin attendo per « Deum » aliquod DE cælestibus CORPORIBUS vel mundum ipsum iuxta superstitionem gentilium, simul et præsens et præteritum et futurum attendo cum temporis successione[4]. Hoc autem sic dixi quia in quibusdam libris sic invenitur : NON[5] QUASI in OMNI PRAETERITO, etc. Quod si inveniatur QUASI IN OMNI PRAETERITO sine negativa particula, dicamus quod videtur significare simul præteritum, præsens et futurum cum temporis successione. Sed non est verum. Vel dicamus quod tunc illum triplicem statum significat sed simpliciter et complicite sine discretione statuum trium. Unde de ipso Deo solam designat præsentiam quæ successione omni careat.

30 Unde FACIT AETERNITATEM immo est æternitas. At vero PRAESENS quod est in tempore per successionem et diuturnitate perpetuo carens SEMPITERNITATEM FACIT quæ est *possessio vitae interminabilis* per successiones secundum partes sese sequens. Et hæc *vita interminabilis* secundum paganos mundo atque cælestibus convenit corporibus. Hic autem æternitatis nomini adiunximus NOSTRUM semper ut successionem significaremus

(1) QS fol. 46v : Non enim hoc prædicamentum *ubi* de Deo prædicatur. Non enim potest ostendi de Deo ubi i. e. in quo loco sit... Nam cum dicitur : « Deus ubique est », non ostenditur ubi sit Deus sed potius qualis sit, scilicet quod esse omnium locatorum et locorum est... (fol. 47r) : Nam prædicamentum *ubi* de Deo non ostendit nec etiam innuit in quo loco Deus sit. Et ita non retinet significationem *ubi* sed innuit potius qualiter sit... Quod Deus est ubique, ita dici VIDETUR quod in omni sit loco... Et bene VIDETUR quia non dicitur quod Deus sit in omni loco.

(2) QS fol. 47v : AD EUM CAPIENDUM quia omne locatum tendit ad ipsum quia ipse est esse et omnia tendunt ad esse. Et hoc idem ostendit auctor iste *De Consolatione* ubi ostendit quod omnia, etiam inanimata, tendunt ad esse quia tendunt ad unitatem et fugiunt contrarium unitatis, scilicet divisionem. Cf. BOETHIUS, *De Cons. phil.* III, 10 prosa ; ed. PEIPER, pp. 77 ff. CLARENBALDUS, *De Hebd.*, 26 ; ed. HARING, p. 12.

(3) Cf. chapt. 2, 16, *supra*.

(4) QS fol. 48v : DE CAELO i. e. de mundo ET DE CETERIS IMMORTALIBUS SECUNDUM PHILOSOPHOS DICI POTEST qui eis perpetuitatem attribuunt.

(5) R. Peiper notes (p. 158) that this reading was actually found in one of his manuscripts and then deleted by dots. The variant is not mentioned in QS.

nec remaneret *aeternitas* quæ *est vitae possessio interminabilis tota et perfecta simul*[1].

31 HABERE autem atque FACERE EODEM MODO prædicantur quo et ea quæ secundum circumstantiam prædicantur. Nam hæc nihil designant nisi subiectum sua prædicatione quemadmodum nec illa[2]. Sunt etiam hæc duo EODEM MODO inter se prædicata. Nam quemadmodum de Deo quoquo modo innuitur quid possideat, ita et quid faciat. Etsi quoquo modo de eo prædicantur, non tamen eorum prædicatione subiectum ostenditur esse aliquid.

32 Nam cum dico Socratem vestitum esse, non innuo ipsum esse hoc, scilicet vestitum, sed potius quod habeat[3]. Similiter cum dico eundem studentem esse, non significo eum esse aliquid sed potius quid faciat. Et hoc est quod dicit quod NIHIL DE EO QUOD EST ESSE DICTUM EST in aliqua istarum i. e. non est dictum subiectum esse aliquid per alicuius horum prædicationem[4]. Sed posita est omnis hæc prædicatio in assignatione exteriorum, scilicet in designatione circumstantiarum[5].

33 In aliis vero non ita. Nam substantia prædicamentum dicitur de aliquo, cuius prædicatione quod illud, quod subicitur, aliquid sit designatur : ut cum substantia VEL DEUS dicitur, ad prædicamentum substantiæ REFERTUR hæc prædicatio cuius substantiæ prædicatione quod aliquid subiectum sit et quid sit innuitur[6]. Similiter cum dicitur iustum vel bonum AD QUALITATEM REFERTUR cuius prædicatione et quod sit aliquid et quid

(1) BOETHIUS, *De Phil. cons.* V, 6 ; ed. PEIPER, p. 139 : Aeternitas igitur est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. QS fol. 49 : Nam sempiternitas hic dicitur interminabilis successio.

(2) The scribe seems to have omitted part of the sentence. QS fol. 49v : RURSUS HABERE VEL FACERE, haec duo prædicamenta, EODEM MODO prædicantur, scilicet hoc est : non prædicantur secundum rem vel de Deo vel de homine.

(3) QS fol. 49v : VESTITUS ad habere, CURRIT ad agere pertinet. Et haec non secundum rem prædicantur de homine, scilicet non sic prædicantur ut de eo, de quo agitur, possit ostendi ipsum esse id quod de eo prædicatur. Sed extra prædicatio est.

(4) QS fol. 49v : Prædicatione horum non ostenditur id, de quo agitur, esse id quod de ipso prædicatur quoniam horum prædicatio non est secundum rem.

(5) QS fol. 49v : Horum prædicatio tota datur exterioribus i. e assignatur scilicet extra rem, scilicet non est secundum rem. Omnia haec prædicamenta quodammodo referuntur ad aliud, scilicet vel ad illud quod suppositum dicitur esse quando fit prædicatio secundum rem, vel ad aliud quod scilicet non dicitur suppositum, scilicet id de quo agitur, esse quando fit prædicatio extra.

(6) QS fol. 50 : Prædicatio est secundum rem. Prædicatur enim substantia, scilicet HOMO VEL DEUS, cuius prædicatione ostenditur de eo, de quo agitur, quod sit *(id)* quod de eo prædicatur. Et hoc est quod dicit REFERTUR AD SUBSTANTIAM QUA i. e. cuius prædicatione EST ALIQUID, id scilicet de quo agitur ostenditur esse ALIQUID, scilicet id quod prædicatur.

sit innuitur. Ita cum dicitur magnum, ad prædicamentum quantitatis pertinet, quo dicto quod sit aliquid subiectum et quantum sit innuitur[1].

34 Sed cum dico IN FORO vel in gymnasio ESSE ALIQUEM VEL UBIQUE, etsi referri videatur ad prædicamentum UBI, tamen eius prædicatione non ostenditur quod sit aliquid nec in UBIQUE quod sit alicubi sed quod sit esse omnium locatorum designat[2]. Ita et cum dico quod CURRIT vel REGNAT[3] de aliquo et quod possidet quæ sua sunt, etsi referatur ad agere atque habere[4] quod sic dictum fuerit, tamen prædicatione eorum non ostenditur quod sit quis aliquid sed quid agat vel quid habeat ostenditur.

35 De SEMPER vero eodem modo cum dicitur : sed non de Deo ad quem totum pertinet, etsi quo tempore aliquid sit designat, tamen eius prædicatione non ostenditur quod sit aliquid. Quod cum ad Deum applicatur, non ostenditur quando sit sed innuitur potius qualis sit[5]. De passione vero et positione ideo prætermitto quod nullo modo ad Deum prædicantur[6]. Quid est quod non satis pateat DIFFERENTIA inter prædicationem *secundum rem* scilicet quod innuit aliquid (quam Remigius[7] atque Boethius alibi appellant *in usia*) et inter eam scilicet quæ est *secundum circumstantias* quæ, cum non ponit aliquid et est *extra* usian, tota est in extraneis[8]?

36 Cum igitur prædicatio sit de rebus, accidentalis est secundum rem : cum vero de Deo, quia Deus subiectum[9] NON EST, non est accidentalis sed idem innuit quod suppositum scilicet solum *hyperusion*. Atque ideo ibi SECUNDUM SUBSTANTIAM REI PRAEDICATIO NUNCUPATUR.

(1) QS fol. 50 : Prædicatione enim qualitatis potest ostendit de eo, de quo agitur, quod sit aliquid... Cum de aliquo dicitur quod sit MAGNUS, refertur AD QUANTITATEM, scilicet id quod prædicatur pertinet ad prædicamentum quantitatis, cuius prædicatio secundum rem est quia (fol. 50v) ea ostenditur de eo, de quo agitur, quod sit aliquid.

(2) QS fol. 47v : Non enim ostendit de Deo ubi sit sed potius qualis sit, quia scilicet esse omnium locatorum (est). (fol. 46v) : Nam cum dicitur Deus ubique esse, non ostenditur ubi sit Deus sed potius qualis sit, scilicet quod esse omnium locatorum et locorum est.

(3) regit : *Boethius.*

(4) QS fol. 49v : POSSIDENS ad habere, REGNAT ad agere pertinet.

(5) QS fol. 48v : SEMPER enim dictum de Deo non remanet temporale et ideo non notat tempus.

(6) QS fol. 50v : Sed situm esse et pati non prædicantur aliquo modo. NAM SITUM PASSIONEMQUE REQUIRI IN DEO NON OPORTET quia nullo modo assignari Deo possunt.

(7) E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 41 : Legimus in *Categoriis* quia quædam accidentia in ipsa usia, alia extra et infra sunt. Cf. PS-AUGUSTINE, *Categ.*, 8 ; P. L. 32, 1425.

(8) The author takes up Boethius' question : Jamne patet quæ sit differentia prædicationum ? Concerning the succeeding statement in Boethius we read in QS fol. 51 : Vel sub interrogatione vel sine interrogatione legi potest.

(9) subiectus : *Boethius.*

V

1 De relativis vero, quorum causa tota est inquisitio hæc suscepta, dicendum aliquantulum hic videtur. Dicimus igitur, quæcumque inter se referuntur, unam esse speciem nec esse aliquam differentiam inter ipsa. Quod innuit Boethius in *Divisionibus*[1] segregans in dividendis relativa. Dicit enim quod quadam cognatione inter se iunguntur ut quasi alterum trahat alterum ad esse, cum simul sint natura, et destructum similiter reliquum destruat : velut Pater et Filius, cum nihil sint aliud quam gignens et genitus. Hæc autem unum significant sed solo modo significandi distant. Hæc unam et eandem speciem significant sed in solo modo differunt[2].

2 Quia igitur relativa secundum rem non prædicantur nec aliquid extrinsecum reponunt sed quendam habendi modum ad rem applicant, qui nullam in re auctoritatem importat, ideo cum Deum « Patrem » dico et eundem Deum « Filium » atque eundem Deum « Spiritum sanctum », refertur ad relationis prædicamentum quod dixi. Sed nec quod suppositum esset aliquid significavi nec *ad quid* se haberet demonstravi, quia *ad quid* in Deo videtur sonare *ad aliud*[3], sed potius innui comparationem in æqualitate deitatis sine prælatione alterius personæ ad alteram.

3 Hinc enim nobis innotescit quod, quicquid a Deo genitum est, Deus est et æquale ei. Hæc sunt itaque relativa quæ ex alieno adventu i. e. extrinsecus designantur applicari. Non enim ex se aliquam rem nec etiam ex alio ponunt. Non enim secundum se prædicantur.

4 Quod apparet ex eo quod eadem res est et dominus et servus sed diversis significata modis : velut eadem res est dominans, dominatum, si proprie sic dici potest. Unde si negetur dominus vel servus, reliquum aufertur, quippe cum eadem res sit quod illud[4]. Sed quia posset obici de

(1) QS fol. 52 : Unde Boethius dicit in libro *Divisionum* (P. L. 64, 884B) quod relativa nullo modo differunt, immo cognationem habent, non differentiam. Cum autem neque generis neque speciei neque numeri differentiam facere possunt, nullam omnino faciunt diffe rentiam. Unde manifestum est quod, licet Pater et Filius, haec relativa, de Deo prædicentur, manifestum est, inquam, quod nullam omnino in personis faciunt differentiam.

(2) QS fol. 52 : Nec mirum si haec relativa in personis deitatis differentiam non faciunt ubi vim relativorum amittunt, quia non ostendunt aliquid de Deo ad quid se habeat. (fol. 52v) : Hae sunt enim proprietates « gignens, genitum, ab utroque procedens» quæ in deitate « personæ » vocantur.

(3) QS fol. 53 : Sed quoniam semper *ad aliquid* vel *ad aliquem*, nisi fiat relatio ad idem, faciunt respectum, idcirco omnino de Deo non prædicantur. Deus enim numquam habet talem respectum. Non enim in parte connumerari potest.

(4) QS fol. 53 : Atqui si auferas etc. Probatio est quod prædicatio relativorum non est secundum se sed notat ad quid, scilicet in respectu est. Abstuleris (fol. 53v)

albedine quod ea[1] destruitur album, nec minus secundum se et secundum rem prædicatur albedo. Innuit enim prædicatione sua subiectum esse aliquod, et quale sit determinat. Ideo positam solvit obiectionem dicens albedinem accidere albo[2]. Unde cum aliquid ponat in albo, extrinsecus ponit aliquid.

5 In relativis vero non ita. Neutrum enim alteri accidit sed tanta (ut dictum est) cognatione iunguntur quod alterum reciproce pendet ex altero. Unde quia ex altero pendet et provenit id esse in aliquo quod secundum alterum inest, apparet quod per alterius existentiam quodammodo est in quo est quod alterum nullam (ut dictum est) ponit differentiam[3]. Sic itaque, ut ex dictis apparet, relativa prædicatio nullam differentiam vel in mutando vel in diminuendo vel in augendo sui prædicatione introducit quia sui prædicatione nec designat aliquid afferri nec auferri nec mutari per translationem alicuius ex altero in alterum.

6 Non enim fit (ut dictum est) IN EO QUOD EST ESSE SED IN COMPARATIONE[4] consistit habendi SE ALIQUO MODO. NEC exigit SEMPER ALIUD ad quid se habeat sed quandoque de una re utrumque dicitur ratione accessus seu adventus alterius rei. Vel eidem rei additur alterum de quo dicebatur alterum[5].

7 Velut SI alicui ACCEDAM DEXTER, AD ME COMPARATUS SINISTER est. Nec tamen mutatus est aliquo modo quare sui mutatione ad me sinister sit. Sed ego potius mutatus sum, si in alterutro facta est mutatio. Quod si ad eundem sinister accesserim, ad me in comparatione dexter factus est, nihil mutatus i. e. talis cui ex hoc nihil additum sit, a quo nihil demptum sit et qui in nullo sit alteratus.

8 Nec igitur per se dexter erit sive sinister VELUT est LONGUS et ALBUS ex se i. e. per aliquid QUOD in se EST sed talis factus est A ME vel EX ME non EX SESE nec ex sua substantia. Ideoque affirmare vere licet

DOMINUM, servo scilicet ablato. Dominus enim ad quid i. e. respectu servi dicitur, et servus respectu domini. Et sic eorum prædicatio ad quid notat. Unde non est secundum se. (fol. 53v) : Si servus non fuerit, nec dominus erit per se, ex se, scilicet nullo extrinsecus faciente i. e. sine respectu ad quid.

(1) Read either *ea sublata* (Boethius) or *ea destructa*.

(2) QS fol. 53v : ALBEDO ACCIDIT ALBO QUA i. e. albedine SUBLATA PERIT i. e. non remanet ALBUM.

(3) QS fol. 52 : Sciendum itaque quod relativa nullam omnino differentiam in rebus faciunt quæ differentia sit generis aut speciei aut numeri quia per relativa nulla differunt vel genere vel specie vel numero. Non enim faciunt huiusmodi differentiam sed cognationem potius habent.

(4) QS fol. 54 : IN COMPARATIONE i. e. in respectu, scilicet aliquo modo se habere in respectu, scilicet ad quid.

(5) QS fol. 54 : NEC SEMPER AD ALIUD etc., quia non semper relatio fit ad aliud SED ALIQUOTIENS i. e. aliquando AD IDEM.

quod praedicatio tantum eorum, quæ supposita sunt, ipsa eorundem proprietates considerat, *quod*, inquam, talium *praedicatio* alteritatem vel mutationem ex se facit[1]. Quibus autem hoc non evenit, ea NULLAM OMNINO variant ESSENTIAM nec ex se nec ex alio quia (ut diximus) eam nullo modo VARIARE QUEUNT.

9 Igitur Pater et Filius, cum sint relativa atque eorum prædicatione in rebus notetur quod AD ALIQUID referuntur, sed non differentia[2], generis vel speciei vel numeri ex sui prædicatione importat relativorum natura[3], quia tamen referri ad aliud vel AD ALIQUID vel ad aliquam rem discretam ab ea quæ se habet aliquo modo videtur introducere, ideoque Boethius : dico quod nulla omnino sit relativorum prædicatio de Deo[4].

10 Ideoque contradicimus his locutionibus velut originibus diversarum hæresum : Deus refertur ad aliud, Deus refertur ad aliquid, Deus refertur ad aliquem. Similis considerationis est : Deus habet se vel refertur, in eo quod Pater est vel in eo quod Filius est vel quod Spiritus sanctus est, ad aliquid vel ad aliud. Nec Pater nec Filius nec Spiritus sanctus habet se nec refertur ad aliud vel ad aliquem. Pater tamen Filii Pater, Filius Patris Filius, et Spiritus sanctus Donum Donatoris, scilicet Patris et Filii, est[5]. Ita et Donator Doni est Donator. Servant enim relativorum constructionem huiusmodi nomina in Deo[6].

(1) QS fol. 54 : QUARE etc. Id est : ex prædictis manifestum est quod relativa prædicatio non est secundum se sed ad quid. Et hoc est quod dicit QUAE (fol. 54v) NON FACIUNT PRAEDICATIONEM sed proprietatem ALICUIUS REI IN EO QUOD IPSA EST, scilicet ea quorum prædicatio non ostendit id, de quod agitur, aliquid esse, talia scilicet NIHIL ALTERNARE addendo vel minuendo VEL MUTARE QUEUNT et non queunt prorsus VARIARE aliquam essentiam.

(2) *Read:* differentiam.

(3) See note 1, p. 315.

(4) See note 2, p. 315.

(5) QS fol. 58 : Vocabula tamen relativa de Deo prædicantur sed non relative i. e. non innuunt ad quid vel ad quem, cum dicitur : « Deus Pater est ». Constructionem vero relativorum obtinent. Dicitur enim Pater Filii Pater, Filius Patris Filius. (fol. 58v) : Catholice igitur dicamus quod de Deo relativa non prædicantur quia ad quid de eo non dicuntur nec iterum ad quem... Forsan aliquis inquiret utrum Deus, in eo quod Pater est, habeat se ad Filium. Diximus quod constructionem relativorum tantummodo servarent : inde videtur quod habet se ad Filium. Sed hoc contradicimus tum quia in auctoritate non reperitur tum potius ut omnis coniunctura differentiæ quæ ex tali constructione oriri posset removeatur. Ea vero vocabula retinere constructionem relativorum tunc intelligimus, cum dicitur Pater Filii Pater, Filius Patris Filius.

(6) QS fol. 57 : Similiter cum dicitur Pater Filii Pater, Filius Patris Filius, Donator Doni Donator, Donum Donatoris Donum, non fit relatio ad differens... In Trinitate enim non est aliqua differentia utriusque ad Spiritum sanctum, cum scilicet dicitur « Pater et Filius sunt unus Donator Doni », scilicet Spiritus sancti, et « Spiritus sanctus Donum est Donatoris, qui Donator est Pater et Filius ». Nam Spiritus sanctus ab utroque procedit, a Patre scilicet et a Filio.

11 Quidam autem ex respectu ad aliquid quem in Deo esse asserebant huius hæresis originem habebant, ut dicerent Deum habuisse Filium temporalem, existimantes differentiam rei aliquam genere vel specie vel numero ex relatione provenire. Quod falsum est, ut evidenter ostensum est. Nam persona in Trinitate non est nomen discretionis rerum[1]. Etsi enim *persona* sit *rationalis rei individua substantia*[2], quot autem alicuius naturæ sunt substantiæ non dividuæ, tot personæ sunt et econverso.

12 Tamen in Deo nulla discretio substantiarum, immo substantiæ nulla discissio intelligenda est. Nam persona proprietas aliqua appellatur. In hac autem significatione persona Deo convenit. Sed quia, cum dicitur proprietas in Deo est aliqua vel Deus est alicuius proprietatis vel proprietatum, innuitur locutione aliquid in Deo quod Deus non sit, ideo non concedimus has locutiones : proprietates sunt in Deo, nisi dicatur : hæ proprietates gignens, genitum et procedens sunt personæ et sunt in Deo[3].

13 Deus enim quia est *principium sine principio*[4] æternaliter gignens Filium, ex se atque omnipotens Pater est. Quia vero est *principium de principio* genitum idipsum sapiens existens coæternum primo principio Filius est. Sed quia est idem principium, idem[5] utroque principio procedens atque amor utriusque coæternus atque coæqualis Spiritus sanctus est.

14 Concedo tamen catholice quod Pater est omnipotentia et quod Pater est sapientia, et Filius et Spiritus sanctus sic quod Pater est amor atque benignitas, et Filius et Spiritus sanctus. Tamen nec Pater est omnipotentia Filii vel Spiritus sancti : nec sapientia Filii nec Spiritus sancti : nec sui ipsius. Sed est sapientia et amor atque omnipotentia *quae* est ipse, *quae* est Filius et Spiritus sanctus[6]. Huiusmodi enim nomina cum genitivis

(1) QS fol. 52v : Qualiter autem ex eisdem (relativis) vi prædicationis proveniat, ut non sit omnino inter personas indifferentia, videndum est, ut appareat propter quid prædicationem relativorum ad disputationem auctor sumpserit. Non igitur omnino indifferentia (est) inter personas quia cum una et eadem substantia divina sit tres personæ : Pater et Filius et Spiritus sanctus, tamen est ibi personalis diversitas i. e. proprietatum diversitas, ut persona pro proprietate accipiatur, non pro *rationabilis naturæ individua substantia.*

(2) Boethius, *Contra Eutychen*, 4 ; ed. Peiper, p. 197 : Rationabilis naturæ individua substantia.

(3) QS fol. 52v : Ut persona pro proprietate accipiatur... Hae enim sunt proprietates : gignens, genitum, ab utroque procedens, quæ in deitate « personæ » vocantur.

(4) Augustine, *Contra Max.* I, 17, 4 ; *P. L.* 42, 784.

(5) Read : *idem ab.*

(6) QS fol. 58v : Item quæritur, cum omne vocabulum quod de Deo substantialiter prædicatur de qualibet personarum dicatur, utrum debeat dici : « Pater est sapientia Filii » quemadmodum dicitur « Filius est sapientia Patris ». Ita enim catholici dicunt quod Filius est sapientia Patris et in eo cuncta fecit. Tres autem personæ sunt una sapientia, et una sapientia est tres personæ. Et inde videtur quod Pater est sapientia Filii. Hanc tamen locutionem non recipimus, ideo scilicet ne aliquis putet Patrem esse genitum a Filio. Iterum Pater est omnipotentia, et Filius similiter et Spiritus sanctus.

innuunt aliquid esse Patris quod non sit Pater, vel Filii quod non sit Filius, vel Spiritus sancti quod non sit Spiritus sanctus.

15 Ergo, inquies, quia Filius est sapientia Patris, aliquid est in Patre quod non est Pater. Quod non provenit. Interest enim quod hic innuitur Filium atque sapientiam æternaliter genitam esse a Patre quemadmodum, cum dicitur Spiritus sanctus esse Donum amborum, hoc dicitur quod procedat ab utroque ut a Donatore. Dicit enim Hilarius quod Pater et Filius sunt Donator sancti Spiritus[1]. Ad cuius Donatoris nomen refertur Spiritus sancti nomen cum dicitur : Spiritus sanctus Patris et Filii Spiritus est ; Pater et Filius Spiritus sancti Dator est.

Similiter aliquid extrinsecus quod Deus non sit introducunt hæ locutiones : Deus omnipotens et sapiens atque benignus ab omnipotentia et sapientia et benignitate[2]. Unde contradicendum est eis. Sed Deus omnipotens per se omnipotentiam atque sapiens per se sapientiam, hoc recte fortasse dicitur atque profecto concedendum est.

16 Quod autem Deum Patrem Filium tota die gignere non recipimus sed genuisse, etsi æterna sit Filii de Patre generatio, ratio est hæc quod Filius ante tempora genitus est. Ut ergo ante omnem temporis mutabilitatem generatio Filii ex Patre innuatur, hanc solam proprie dictam locutionem recipimus, quod scilicet Filium genuit. Cur igitur, inquies, non dicitur quod Spiritus sanctus ab utroque non procedit sed tantum quod processerit ? quia scilicet donum sancti Spiritus singulis diebus fidelibus donat Pater et Filius.

17 Hanc Trinitatem in rebus singulis investigat Augustinus in libro *De Trinitate*[3] et secundum physicam doctrinam invenit pondus, mensuram et numerum trinitatem in rebus singulis. Quod evidenter docet Claudianus Mamertus in eo capitulo in quo de numero et pondere et mensura animæ et Dei agit[4]. Unde huc quia transferre doctrinam potes, quomodo hoc sit prætermitto. Tractatur autem tripliciter de Trinitate præter hunc modum: theologice, mathematice, ethice[5]. Ethica autem consideratio fidem, spem,

Nec tamen propter hoc procedimus Patrem esse omnipotentiam Patris vel Filii vel Spiritus sancti, propter prædictam coniecturam quæ inde posset oriri. Quæritur item (fol. 59) utrum debeat dici : « Pater est spiritus, Filius est spiritus ». Et si substantive accipiatur, dici potest. Si vero relative, scilicet in designatione personæ, non dicetur. Notandum est adhuc quod, quamvis Pater relative ad Filium referatur, cum Spiritus sanctus sit nomen relativum, non refertur tamen ad duo relativa. Pater enim et Filius sunt unus Donator. Spiritus autem sanctus est Donum illius Donatoris. Et ita istud nomen non cum duobus relativis construitur sed cum uno.

(1) Cf. Hilary, *De Trin.* II, 19 ; *P. L.* 10, 70A.

(2) Cf. *In Titulo* ; *P. L.* 95, 403D.

(3) *De Trin.* VIII, 1 ff. ; *P. L.* 42, 947 ff.

(4) *De statu animæ* II, 5 f. ; *P. L.* 53, 743-745.

(5) The text quoted in note 6, p. 318, continues as follows (fol. 59) : Ita theolo-

caritatem pro trinitate attendit, cuius et theologice studiosi sunt investigatores theologi. Mathematicam super hanc rem doctrinam non addit nisi Augustinus dicens unitatem esse in Patre et eiusdem unitatis æqualitatem in Filio atque unitatis æqualitatisque connexionem et amorem in Spiritu sancto[1].

18 Unitas enim ipsa est *onitas*[2] atque entitas quæ ante omnem alteritatem est. Cum autem generatio fit, multiplicatio eiusdem naturæ est in rem eiusdem naturæ i. e. in eandem naturam[3]. Multiplicatur autem unitas in seipsam et gignitur unitas quæ non est aliud quam sit id a quo generatur. Est tamen alia unitas. Apparet quod unitas de unitate generatur[4]. Sed quia hoc a principio fuit — ex quo enim, si dici potest, fuit unitas, mox fuit similiter unum quod est unitas — ideo hanc generationem « æternam » appello.

19 Unitas enim sola alteritatem præcedit et præcessit. Sed alteritas ex mutabilitate vel ex ipsa mutabilitas quam tempus intulit. Nihil vero ante tempus quod non sit æternum. Unitas igitur æterna atque unitatis æqualitas quæ est essendi forma[5]. In eo enim consistit quod nec plus nec minus habet[6]. Aliter nempe æqualitatem perverteret.

20 Sed sine principio semper ab unitate versus sui æqualitatem, quo sine fine et successionis mutabilitate manerent, nexus et amor quidam extitit qui ad eandem reciprocatur ab æqualitate unitatis[7]. Unitas enim

gice de Trinitate sentiendum est. Tribus enim modis de Trinitate loquimur : theologice scilicet, mathematice et ethice.

(1) QS fol. 59 : Et Augustinus (*De Doctr. christ.* I, 5, 5) quidem mathematice dicit quod *in Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque connexio*. Quod sic intelligendum est : Unitas secundum mathematicos omnem pluralitatem ex se gignit. Unitas enim dicitur *onitas* i. e. entitas rei. Tamdiu enim res esse dicitur quamdiu unum est. Et ex hoc apparet quod esse omnium rerum ex unitate consistit.

(2) See the previous note. *Librum hunc*, ed. Jansen, p. 11* : Unitas quasi *onitas*, ab *on* græco i. e. entitas. QS fol. 26v : Vera forma est ipsum esse quia scilicet est entitas omnium rerum. Unde et unitas dicitur i. e. *onitas* quasi entitas omnium rerum. Ab eo enim habent omnia esse.

(3) *Librum hunc*, p. 12* : Generatio est personæ ex persona secundum eandem naturam productio vel semel bis vel ter vel deinceps.

(4) QS fol. 59 : Prima vera æqualitas reperitur in multiplicatione unitatis in se. Nam unitas semel nihil est nisi unitas. Nam si ibi plus vel minus esset, pluralitas (fol. 59v) ibi reperiretur et sic ex multiplicatione unitatis in se aliud procederet quam unitas.

(5) QS fol. 59 : Ita unitas causa est existentiæ omnis pluralitatis.

(6) QS fol. 59 : Aequalitas autem dicitur ubi non est nec plus nec minus præter id quod convenit ad esse rei.

(7) QS fol. 59v : Sed æqualitas appetit unitatem et unitas e converso æqualitatem. Hic itaque amor, quo æqualitas appetit unitatem et unitas æqualitatem, amborum connexio est.

valde ornat essendi æqualitatem. Aliter enim non esset si se contemneret. Similiter unitatis æqualitas valde amplectitur unitatem quasi entitatem. Periret enim si divisionem incurreret.

21 Sed nihil æternum nisi Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et hi unum æternum[1] quod et entitas est quia essendi æqualitas ; longe pellens divisionem quia unitas ; sese ex seipso in hanc connexionem continens quia amor et nexus. Unitas itaque Pater est, Filius unitatis æqualitas, Spiritus sanctus unitatis æqualitatisque connexio.

22 Designantur vero in masculino genere hæ personæ, cum possent designari his nominibus « mater, filia atque donatio », ut res quas innuunt scilicet omnipotentia, sapientia, benignitas[2]. Sed huius rei rationem reddunt sancti huiusmodi secundum mathematicam quo *onas*[3] numerus, immutabilitati quia certe coaptatur, merito Deo applicatur, cum sit immutabilitas. Clue immutabilitas hoc facit ut nihil accidentale sit in Deo sed potius secundum se.

23 Unde prædicatio relativa ab eo, cui convenit, nec vere abnegatur nec vere removeri potest. Quare Pater nec potest esse non Pater, nec Filius non Filius, nec Spiritus sanctus non Spiritus sanctus. Unde Patri substantiale est habere Filium i. e. producere ex se Filium ; et Filio esse productum a Patre ; et Spiritui sancto habere utrumque ex quibus procedat i. e. ab utroque procedere[4].

24 Nec tamen harum personarum prædicatio fit sic quod ipsa res de qua dicitur sit ex susceptione prædicationis earum res aliqua. Quare ALTERITATEM NON facit SED, SI DICI aliquo modo POTEST, quod omnino indifferentia non est, nec tamen differentia i. e. quædam PERSONARUM, scilicet proprietatum, distinctio i. e. hoc provenit ex personarum interpretatione cum VIX tamen poterat INTELLIGI[5].

(1) QS fol. 54v : Una enim et eadem res, una et eadem substantia, et Pater est et Filius est et Spiritus sanctus est. Pater est in eo quod gignens, Filius in eo quod genitum, Spiritus sanctus in eo quod connexio. Et haec res unitas est, æternitas est, quæ in (eo) quod gignit æqualitatem ex se Pater est, in eo vero quod est æqualitas genita Filius, sed in eo quod est unitatis æqualitatisque connexio Spiritus sanctus.

(2) *Librum hunc* ; ed. JANSEN, p. 20*, lines 21 ff.

(3) Read : *monas*.

(4) QS fol. 54v : FILII PRODUCTIO Patri SUBSTANTIALIS EST i. e. ex se Pater est, non aliunde. (fol. 55) : PRODUCTIO FILII i. e. generatio substantialis est Patri.

(5) QS fol. 55 : Dicimus quod una et eadem res est Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres personæ, scilicet non una persona ex eo quod genuit, Pater ; ex eo quod est genitum, Filius ; ex eo quod est utriusque connexio, Spiritus sanctus... Cum prædicatur hoc nomen « Pater », prædicatio relativa est i. e. » Pater », hoc vocabulum, constructionem relativorum habet. (fol. 60) : NON FACI(E)T ALTERITATEM RERUM i. e. res differentes non ostendit actu. SED SI DICI POTEST etc. Vere. Talis prædicatio differentiam rerum non facit quia nihil ponit esse id de quo dicit. Sed talis prædicatio, scilicet cum dicitur « Deus est Pater Filii » et similia, magis ostendit diversitatem personarum.

25 Quarum personarum distinctio facit ut ibi OMNINO indifferentia non sit. Nec tamen ideo differentia[1] quia hoc (ut dictum est) in rebus corporalibus, ut alia prætercam, ex diversitate locorum provenit. IN REBUS vero INCORPORALIBUS alterius modi diversitates differentiam faciunt et hoc maxime facit cum veritate quia hæc est veritatis MAGNA regula.

26 Quod autem nec locus nec alterius modi diversitas differentiam in Deo faciunt patet ex eo quod nihil Deo accidit. Nihil enim a Deo recedere potest cum in eo sit quod est. Non accedit quicquam Deo UT fiat PATER sed ex se QUIDEM SUBSTANTIALIS sibi EST PRODUCTIO FILII. Hinc ergo verum est quod omnis proprietas Deus est. Non tamen proprietas hæc quæ est Filius est proprietas quæ est Pater vel Spiritus sanctus quia sic discretio non esset personarum, sed Pater esset Filius et Spiritus sanctus, scilicet genitum et procedens.

27 Cum enim sit una res quæ Deus est, ipsa est et gignens et genitum et procedens : sed in eo quod est gignens, Pater ; in eo quod est genitus, Filius ; in eo quod est procedens, Spiritus sanctus. Et quod gignens est, ex se habet ; quod genitus, ex se ; quod procedens, similiter ex se[2]. Hinc est quod non aliunde habet sed ex se quod Pater est, quod idem Deus Filius est, quod idem Deus Spiritus sanctus. Sic itaque una res est quæ est tres proprietates, scilicet tres personæ[3]. Et illæ sunt illa.

28 Unde dicet quis fortasse sine discretione quorundam hæreticorum sententiam dicentium Deum, cum vult se esse Patrem ; inde cum volebat fiebat Filius ; cum vellet, Spiritus sanctus[4]. Sed non attendit quod hæretici illi in dicendo Deum de Patre, cum vellet fieri Filium vel Spiritum sanctum, hoc sua locutione innui quod nec æterne Pater est nec æterne

Quæ diversitas notatur in constructione relativorum vocabulorum, quæ a se invicem removentur, magis, inquam, notatur quam vidersitas rerum quæ nulla est... Sed cum dicitur «Pater non est Filius », ex quo diversitas videtur, INTERPRETATUM EST PERSONARUM i. e. propter interpretationem in constructionem et distinctionem et explanationem personarum dicitur, non propter differentiam generis vel speciei vel numeri quæ ibi non est. Et ita apparet quod non est ibi differentia, nec iterum *omnino* est ibi indifferentia, quia ibi vocabula relativa ad proprietates personales distinguendas ponuntur in personis quibus quoquo modo diversitas notatur.

(1) QS fol. 60 : Ita apparet quod non est ibi differentia nec iterum OMNINO est ibi indifferentia. See previous note.

(2) See note 5, p. 321. QS fol. 54v : Et haec res unitas est, aeternitas est, quae in (eo) quod gignit aequalitatem ex se, Pater est; in eo vero quod est aequalitas genita, Filius; sed in eo quod est unitatis aequalitatisque connexio, Spiritus sanctus.

(3) QS fol. 54v : Et haec unitas Trinitas est quia est tres personae : Pater et Filius et Spiritus sanctus, scilicet tres proprietates. Hic enim persona pro proprietate, non pro *rationabilis naturae substantia individua* accipitur. Cf. note 1, p. 318.

(4) QS fol. 54v : Et nota quod cavendum est ab haeresi illorum qui dixerunt quod, quando vult, est Pater; quando vult, Filius, quando vult, Spiritus sanctus; ponentes unam personam in deitate quae, quando vult, est Pater; et (fol. 55) quando vult, est illud.

Filius nec æterne Spiritus sanctus sed quandoque. Unde Deum, in quo nos personarum Trinitatem confitemur, unam personam asserebant ut impii. Unde eundem de persona transire in personam Filii vel Spiritus sancti confirmabant[1].

29 Nos vero catholice asserimus Deum ab æterno esse tres personas : nec ut MULTIVOCUM aliquod quia est relativa hic prædicatio quæ non patitur unam personam de alterutra prædicari[2]. *Si* igitur *memores sumus* : quod numerus alius est quo numeramus, alius qui in rebus numerabilibus est, et quod etiam qui in rebus numerabilibus est is omnibus modis consideratus scilicet ut in corpore atque in eius linea non facit pluralitatem, quodque etiam Deus Forma formarum est ex qua esse quia est unitas et sui æqualitas atque amor quidam et connexio, porro vero in unitatem non venit pluralitas ut nec in album nigrum nec in bonum malum, *si* horum, inquam, *memores sumus* quia in Deo nulla potest esse differentia nec locis nec accidentibus qua a Deo differat, IDONEE constitutam in Deo *unitatem in substantia*, scilicet in eo quod unum esse est, intuebimur[3] : *Trinitatem* porro *in personarum quasi numeratione* vel numerositate quæ ex prædicatione relativa provenit quæ totiens eandem unitatem et deitatem designat quotiens prædicatur ipsa et dicitur de Deo.

VI

1 Nam in omnibus aliis quæ de Deo dicuntur, quorum prædicatio est secundum se, unitatis indifferentia sola in Deo est. Nam quicquid operatur Pater, et Filius et Spiritus sanctus. Unde quod Pater mittendo Filium operatur, et Filius in eo quod missus est[4]. Quicquid etiam secundum se

(1) Cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 39.

(2) QS fol. 52v : Haec sunt enim proprietates : gignens, genitum, ab utroque procedens, quae in deitate « personae » vocantur. Quod autem sic a se removentur in loquendo ut dicatur « Pater non est Filius vel Spiritus sanctus, Filius non est Pater vel Spiritus sanctus, Spiritus sanctus non est Pater vel Filius », facit vis relativae praedicationis, quae est in his vocabulis, non rerum subiectarum diversitas, quae vocabula a se removentur. Nec mirum si hoc in Deo contingit, cum etiam ista vocabula relativa « pater et filius » circa res subiectas a se invicem removentur, cum unam et eandem rem habeant sibi suppositam.

(3) QS fol. 55 : SI memores sumus OMNIUM SENTENTIARUM etc., quas DE DEO in prioribus diximus : de prima Forma, scilicet de unitate — dictum enim fuit quod ipse unitas est et prima Forma — quarum SENTENTIARUM si memores simus, ITA COGITEMUS : PROCESSISSE scilicet i. e. genitum esse EX DEO PATRE FILIUM DEUM ET EX UTRISQUE i. e. ex Patre et Filio SPIRITUM SANCTUM qui scilicet ab utroque procedit...

(4) QS fol. 56 : Una enim et eadem operatio est Patris et Filii et Spiritus sancti. Quicquid enim operatur una persona, et alia. Quod si opponatur : « Pater misit Filium, et hoc est operatio Patris mittere Filium ; ergo operatio est Filii ; ergo Filius misit Filium », haec verba quidem « Filius misit Filium » non sunt concedenda. Sed tamen

prædicatur, et Filio et Spiritui sancto dicetur idem iuxta illud Athanasii : *Sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas*, *aequalis gloria*, *coaeterna maiestas*[1].

2 Quod etiam Christus ipse attestatus est dicens : *Pater meus usque modo operatur* ; *et ego operor*[2]. Hæc autem sua singulis personis addunt nomina, ut Pater dicatur « Pater » non « Filius ». Et sic procede ulterius. Quod etiam ex personarum discretione nulla possit esse in Deo differentia, ut necesse sit diversas res designari per diversa personarum nomina, apparet ex aliorum nominum relatione quæ ad seipsa relata idem designant in eo quod referuntur et in eo quod sunt ad quæ fiat relatio, ut cum dicitur : IDEM EIDEM IDEM est. Per IDEM et EIDEM designatur una et eadem res[3].

3 At vero sunt alia ex quorum relatione nulla videtur inesse diversitas, cum tamen, per quod refertur et per id quod refertur, una atque eadem res minime designetur ut SIMILE et AEQUALE et par. Per talem igitur superiorum nominum relationem, scilicet *eiusdem*, relatio fit in Deo. Illud enim nihil impedit quod in rebus eadem res et per relatum et id ad quod refertur designari non solet. Hoc enim fieri prohibet alteritas et mutatio, quæ ex accidentium diversitate in eis reperitur.

4 Sed in Deo non oportet nos imaginationis falsitatem sequi sed intellectum erigere in quandam intelligibilitatis simplicitatem ut quæque res comprehendi apta est[4]. Sed quoniam satis producta est propositæ quæstionis in solvendo ratio, terminat[5] tractatum hunc Boethius dicens se expectare regulam IUDICII Symmachi super subtilem solutionem QUAESTIONIS ut de ea iudicet, innuens etiam se præstitisse sententiæ de Trinitatis unitate argumenta et, si ipsa satis firma esset, in principiis FIDEI SPONTE, scilicet nullo argumentatæ extrinsecus, de quo facto Deo referri gratias oportet cuius OPITULANTE GRATIA factum est hoc. Quod est : ILLUC PERFECTI OPERIS LAETITIA REMEABIT[6] UNDE VENIT EFFECTUS

una et eadem operatio est Patris et Filii. Et Pater quidem misit Filium (fol. 56v) i. e. incarnavit. Et Filius missus est i. e. incarnatus. Et haec est una et eadem operatio Patris et Filii. Quicquid enim operatur Pater, operatur et Filius.

(1) Symbolum 'Quicumque'.

(2) *John* v, 17. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 46.

(3) QS fol. 57 : Cum dicitur AEQUALE AEQUALI AEQUALE, IDEM eidem IDEM neutraliter, et consimilia, relativa praedicatio non fit ad differens sed idem ad se refertur et est unius eiusdemque substantiae.

(4) QS fol. 57v : Oportet nos erigi intellectu, ut scilicet divinam simplicitatem comprehendamus. Ita enim oportet aggredi intelligere unumquodque, ut potest et ut debet intelligi.

(5) QS fol. 57v : Terminat hoc opus dicens se sufficienter tractasse DE PROPOSITA QUAESTIONE. NORMAM i. e. regulam subtilis quaestionis.

(6) Remanebit *Ms*.

i. e. illi gloria et honor erit a quo in opus effectus venit. QUOD SI se utendo ULTRA SE in solvendo anima extollere se non potuit, QUANTUM imbecillitate ex mole corporis veniente impedior, animi tamen devotionem adimpleo. Et hoc est quod ita æquipollenter dicit : QUANTUM, inquit, IMBECILLITAS SUBTRAHIT, VOTA SUPPLEBUNT. Explicit[1].

(1) *Add. man. rec.:* Glosa super librum Boetii de Trinitate 302 — Beatae Mariae de Parisius 302. *Stamp:* Di Casa Minutoli Tegrimi.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

INDEX DES MANUSCRITS CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

II. — TEXTES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES — Dépot légal : 3e trimestre 1957


GTU Library
3 2400 00253 8191